شرح البديع لشمس الدين الاصفهانى    في الاصول

شرح البدايع لشمس الدين الاصفهاني

١٩٩٥

٢١٨ / ٧

مرکتب قاضی ۵۵۱
۲۱

وقف

كتاب

بيان معاني البديع تصنيف الشيخ المحقق
النحرير محرز قصبات السبق في التحرير
والتقرير مالك ازمة قواعد العلوم
والحكم فخر شيوخ العرب والعجم
شمس الملة والدين ابي الثنا
محمود بن ابي القاسم الاصفهاني
متع الله المسلمين بطول
بقائه وجعله منخرطا
في سلك
اوليائه

جلد اول من شرح البديع

1447

قاضي زاده

٢٠٢

لراجي رحمة ربه الغني
محمد بن محمد بن محمد الهروي
ولم يشأ الله تعدده

K 1437

وقف

عدد اوراق ايكي يوز ايكي

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı Fatih
Yeni Kayıt No
Eski Kayıt No 1348

T. C.
İSTANBUL
Fatih Kütüphanesi

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي خلق الخلق
ودعاهم الى دار السلام وهدى اهل السعادة منهم لمقتضى مشيئته للايمان والاسلام
فاوضح بالحجة البالغة محجة الجنة واسس مبانى الدين على الكتاب والسنة وشرع شرائع
الاحكام وبين مآخذ الحلال والحرام وشيد اركانها بالمشروع والمعقول ودفع قواعدها
بالفروع والاصول وجعل امة نبينا خير امة اخرجت للناس فلم يقتبسوا من انوار نبوته
احسن اقتباس وعصمهم في سلوك سبيله عن الاجماع على الضلال فرقاهم من حضيض
النقص الى ذروة الكمال ويسر لهم تنقيح مناط الاحكام وتمهيد الاساس وامرهم برد الفروع
الى الاصول بالقياس ودلهم على معرفة الايماء والاقتضاء وفحوى الخطاب ولطف بهم بوضع
الشرائط والعلل والاسباب والصلوة والسلام على خير البرية محمد صاحب المواهب السنية
المبعوث بالآيات الساطعة المؤيد بالمعجزات القاطعة المرفوع ذكره فوق السماء السابعة
المشهور خبره في الامم السالفة الموصوف اثره في الكتب السابقة المرسل الى الناس كافة وللعالمين
رحمة ورأفة الذي نسخت شريعته الشرائع والملل وتبدلت ببعثته الدول والنحل وعلى آله
الاطهار وخلفائه من الاخيار والاصحاب الابرار صلوة تخص المؤمنين وتعم المهاجرين والانصار
ما تواترت النعم وتعاقبت الامم بعدد الآحاد مسندة متصلا الى يوم التناد اما بعد
فقد تطابق ارباب العقل وتوافق اصحاب النقل على ان اعز المطالب وانفس المواهب العلم الذي
هو ثمرة العقل الذي هو انفس الاشياء وحشوة القلب الذي هو رئيس الاعضاء وكفى به وقد مدح
الله تعالى العلم واهله في مواضع كثيرة من كتابه الكريم كقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون وقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو
العلم قائما بالقسط وقوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء الى غير ذلك من الآيات واشرف العلوم
وانفعها واكمل المعارف وارفعها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية اذ بها ينتظم الصلاح
للعباد ويغتنم الفلاح في المعاد من تحلى بها فقد فاز بالدرجة العظمى وجنة خلد وملك لا يبلى ومن
تخلى عنها يحشر يوم القيامة اعمى وكان لاصول الفقه من جملتها في الدرجات العلى وله من الشرف
والنفع ما لا يخفى فانه يعرف شرف العلم بشرف معلومه ووفور الدليل عليه وشدة الحاجة اليه واصول
الفقه جامع لجهاتها متوسط بين اصول الدين وفروعه فرع للاصل واصل للفرع والظاهر انه والفقه
متساويان في الشرف والفضل من حيث انه اصل والفقه فرع له فضله ومن جهة ان الفقه مقصود
فهو اشرف لظهور فضل المقصود على الوسيلة وقد صنف فيه علماء المذاهب وفضلاء المشارق
والمغارب كتبا شريفة وزبرا لطيفة وبالغوا في تنقيح القواعد وتهذيب المعاقد وتحرير المقاصد وتقرير
الفوائد

الفوائد جزاهم الله عنا خير الجزاء ووفر لهم حظ اللقاء في دار البقاء غير ان كتاب البديع من
مؤلفات الشيخ الامام الحبر الهمام جامع الاصول والفروع ناظم درر المعقول والمشروع اسوة
المحققين قدوة المدققين مظهر الملة والدين ابي العباس احمد بن علي بن تغلب المعروف بابن
الساعاتي البغدادي تغمده الله بغفرانه واسكنه غرف جنانه اختص من بينها بمزايا لا مزيد
عليها فانه علم للسفراء ان احسن ما صنف في هذا الفن في مذهب الامام الشافعي كتاب الاحكام
واحسن ما الف فيه في مذهب الامام ابي حنيفة رحمهما الله اصول الفقه لفخر الاسلام فان الاول
يحتوي على المقاصد الكلية الاصولية والآخر يشتمل على الشواهد الجزئية الفروعية كل منهما
فرد لا يعادله نظائره وفذ لا يماثله اشباهه جامع لقواعد المعقول منها ولقواعد المنقول والبديع
محيط بملخص ما في الاحكام شامل لخلاصة اصول فخر الاسلام مقرب منهما البعيد مؤلف
للشريد معتد للطريقين معرف للاصطلاحين متضمن لزيادات شريفة مقيد
بقواعد منقحة لطيفة مهذب فيه الفصول والابواب محرر فيه مذهب صاحبه الذي هو اهل
الباب وقد اقترح مني جماعة من اصحابي وطائفة من احبابي ان اشرح له شرحا يذلل
صعابه ويحقق دقائقه ويذلل من اللفظ صعابه ويكشف عن وجوه المعاني نقابه ويفتح
معضله ويسدد خلله ويحرر قواعده ويقرر معاقده ساعيا في بسط موجزه وحل ملغزه
معرضا لتقييد مرسله وتفصيل مجمله معرضا فيما ذهب به مذهبه عن توضيح ذلك مات التفسير
غير النقد والتقرير غير الرد والشرح غير الجرح فاسعفت بالنجاح مقترحهم وشرعت
في تحصيل ملتمسهم وما مولهم وسميته ببيان معاني البديع قوله بسم الله الرحمن الرحيم
الخير دابك اللهم يا واجب الوجود والفيض شعارك يا واسع الرحمة والجود انت الذي
لا ينقص فضل العطاء وكلتا يديك بالخير سحاء لك النعمة السابغة والحجة البالغة
وبعفوك غياث العباد وسكن المبداء واليك المعاد بعثت الرسل فاقمت لهم الحجة واوضحت
بهديهم المحجة وخصصت محمدا سيد البشر بانواع الكمالات وختمت برسالته الرسا
لات وقطعت بحجته العلل ونسخت بملته الملل اللهم فصل عليه صلوة تنقذ دونها غايات
الطلب ويتبوأ بها اعلى المقامات والرتب واجعلنا اللهم ممن ارضاك باتباعه واخلص
لك في قوله وفعله واسماعه وارائه وجهك الكريم بما نحمده وصفنه واستوجب تفضل بجمعه
والفقه وقد تحصل ايها الطالب لنهاية الوصول الى علم الاصول بهذا الكتاب البديع في معناه
المطابق لاسمه لمسماه لخصته من كتاب الاحكام ورصعته بالجواهر النفيسة من اصول فخر الا
سلام فانهما البحران المحيطان بجوامع الاصول الجامعان لقواعد المعقول والمنقول هذا

للقواعد الكلية الاصولية وذلك مشحون بالشواهد الجزئية الفروعية وهذا
الكتاب لقرب بينهما البعد ويؤلف الشريد ويعتد كلا الطريقين ويعرفك
اصطلاح الفريقين مع زيادات شريفة وقواعد منقحة لطيفة واختيار للفص
واللباب ورعاية للمذهب الذي هو اصل الباب فما اجدرك بتحصيله وتحقيق
اجماله وتفصيله والله الموفق لدرك الاماني واستجلاء ابكار المعاني
وقد رتبته على اربع قواعد الاولى في المبادي والثانية في الادلة السمعية واقسامها
واحكامها والثالثة في احكام الاجتهاد والمفتي والمستفتي والرابعة في ترجيحات
طرق المطلوبات لما كان مقصود المصنف من تاليف هذا الكتاب معرفة كيفية
استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية والمقصود موقوف
على هذه القواعد الاربع لا جرم رتبه عليها وانما قلنا ان المقصود موقوف عليها لا غير
لان معرفة كيفية الاستنباط متوقفة على الادلة التي تستنبط منها الاحكام واقسا
مها واحكامها وهي سمعية قابلة للتعارض لانها غير قطعية فيحتاج الى ترجيح بعضها على
بعض ولانها امارات ظنية ليس بينها وبين ما يستنبط منها من الاحكام ربط عقلي
يحتاج الى رابط هو الاجتهاد ولان البحث في هذه الامور موقوف على المبادي احتاج
الى التعرض لها والترتيب جعل الامور المتعددة على وجه يطلق عليها الواحد ويكون
تقدما بعضها على بعض بحسب الرتبة الحسية ان كانت تلك الامور من المحسوسات
كاجزاء البيت واجزاء الالفاظ المركبة او العقلية ان كانت تلك الامور من المعقولات
كاجزاء القياس المعقول ولما كان بعض هذه القواعد متقدما على بعض قال رتبته ولم
نقل قسمته او ما يجري مجراه مما لا يفيد تقدم البعض وتأخر البعض قوله القاعدة
الاولى في المبادي حق على من حاول علما ان يتصوره بحده او رسمه ويعرف موضوعه وغايته
واستمداده القاعدة هي الامر الكلي المنطبق على الجزئيات ليعرف منها احكام الجزئيات
ولما كان المبادي متقدما طبعا على القواعد الثلث الباقية قدمها وضعا ليناسب الوضع
الطبع والمبادي عند الاصوليين اعم من المبادي عند المنطقيين لان المبادي عندهم ما يبدأ
به قبل المسائل التي هي المطالب لتوقفها عليها وهي اما تصورات وتسمى الحدود وهي تصور
موضوع العلم وانواعه واعراضه الذاتية وانواعها فان المسائل
موقوفة على تصور موضوعاتها ومحمولاتها وموضوعاتها اما موضوع العلم واما انواعه واما الاعراض
الذاتية واما انواعها ومحمولاتها اعراضه الذاتية واما تصديقات وهي القضايا التي يتألف منها
القيا

القياسات المستلزمة للمسائل فان كانت تلك القضايا بينة بنفسها سمي علوما متعارفة
وهي مبادئ على الاطلاق اي لا تكون مسائل اصلا وان كانت غير بينة بنفسها بل تسلم لتبنى
عليها تسمى اصولا موضوعة ان كان تسليمها على طريق حسن الظن بالمعلم وان كان تسليمها
مع استنكار تسمى مصادرات وعلى التقديرين يحتاج الى اقامة الدليل عليها اما في هذا العلم
لكن لا يتوقف عليها لئلا يدور او في علم آخر والمبادي بهذا المعنى تعد من اجزاء العلم
والمبادي عند الاصوليين ما يبتدأ به قبل الشروع في المسائل لتوقفها عليه او لتوقف تصور
العلم او غايته او استمداده عليه فهي اعم من المبادي عند المنطقيين والمبادي بهذا المعنى
بتمامها لا تكون من اجزاء العلم ضرورة اشتمالها على حد العلم وبيان غايته واستمداده
وليس شيء منها من اجزاء العلم والمراد من المبادي هنا ما هو بهذا عند الاصوليين وكل من
حاول اي طلب علما فحقه ان يتصوره بحده وهو معرف يشتمل على الفصل القريب او برسمه
وهو معرف يشتمل على خاصة لازمة بينة دون الفصل القريب ليكون على بصيرة في طلبه
وان يعرف موضوع ذلك العلم وهو الشيء الذي يبحث في ذلك العلم عن احواله اللاحقة
به ليتميز ذلك العلم عن غيره فان تمايز العلوم بحسب تمايز موضوعاتها وان يعرف غايته لئلا
يكون سعيه عبثا واستمداد ذلك العلم مما هو مستمد منه ليتمكن من البناء عليه قوله
فاصول الفقه علما وعلما العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية واستنباط الاحكام فصل عن استنباط
الصنائع والشرعية عن العقلية والفرعية عن مثل الادلة حججا والتفصيلية عن الاجمالية
كالمقتضي والنافي واستغنينا بالاستنباط عن الاستدلالية اصول الفقه مركب اضافي
نقل عن مفهومه الاضافي الى مفهومه العلمي الذي هو العلم ومفهومه الاضافي غير صادق
على مفهومه العلمي لان مفهومه الاضافي هو ادلة الفقه ومفهومه العلمي هو العلم الخاص ولا
شك انه غير صادق عليه فله باعتبار كل من المفهومين حد واشار بما نقلناه الى الموضع ما هو
باعتبار العلم فلهذا قدمه قوله فاصول الفقه علما وعلما اي علما باعتبار لفظه وعلما باعتبار
معناه فان قيل علما وعلما تمييزهما اما لفظ اصول الفقه او معناه اذ لا وجه لغيرهما
والاول باطل لان اللفظ لا يصلح لذلك لان الابهام انما هو في معناه فانه اذا قيل عشرون
درهما فالمميز معناه لا لفظه وان الابهام المستتر في معناه لانه صالح لان يكون دراهم او دنانير
او غيرهما لا لفظ عشرين وكذا لو قيل خاتم فضة تكون المميز معنى الخاتم لا لفظه فان معناه صالح
لان يكون ذهبا او فضة او غيرهما لا لفظه ولانه يلزم ان يكون لفظ اصول الفقه علما وهو باطل
والثاني باطل لانه يلزم ان يكون معنى
اصول الفقه علما وهو باطل

فان اللفظ هو علم لا المعنى اجيب بان المميز هو معنى اصول الفقه لا لفظه قوله حينئذ يلزم
ان يكون معنى اصول الفقه علما وهو باطل قلنا لا نسلم بطلانه فان لفظ اصول الفقه قد يراد به
نفسه فيكون معناه لفظه فيصح ان يكون علما فانه لا امتناع في كون معناه الذي هو اللفظ علما
فان قيل كيف يتصور ان يكون اللفظ نفس معناه والدال غير المدلول اجيب بان تغاير
الاعتبار كاف فان قيل اذا كان نفسه معناه لم يصح ان يكون مميزا للعلم وان جاز ان يكون
مميزا للعلم لان اللفظ ليس بعلم اجيب بان المميز للعلم هو معناه الذي ليس بلفظ وهو جائز
فان قيل لم لا يجوز ان يراد باصول الفقه لفظه او معناه الذي ليس بلفظ او هما معا فان
كان الاول فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثاني فلا يصح ان يكون مميزا للعلم وان كان الثالث
يلزم ان يكون اللفظ مستعملا في مدلولين بطريق الاشتراك ان كان حقيقة فيهما او بطريق
المجاز والحقيقة ان كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر اجيب بانه لا امتناع في ذلك فان الصحيح
جواز استعمال اللفظ في المدلولين هذا غاية ما يقال في توجيه كلام المصنف لكنه ما جوز
استعمال اللفظ في المدلولين كما سيأتي فيرد الاعتراض عليه قوله العلم اراد به ههنا التصديق
الجازم المطابق الثابت ولا يمكن حد نوع من العلم الا بذكر متعلقه لان الاضافة الى المتعلق
من لوازمه والقواعد جمع قاعدة وقد مر تفسيرها وهي عامة لانها جمع معرف باللام وتقييدها
بالصفة لا ينافي عمومها فان العموم ثابت بالنسبة الى ما بقي بعد التخصيص بالصفة واحترز به
عن العلم بالجزئيات والعلم ببعض مسائل اصول الفقه لانه وان كان من الاصول لكنه ليس بنفسه
لان بعض الشيء غيره والباء في القواعد اما متعلق بمحذوف تقديره العلم المتعلق بالقواعد
او متعلق بالعلم فان الفعل الماخوذ من العلم يستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى لا تعلمونهم الله يعلمهم وقوله
يعلم ما يلج في الارض وقوله تعالى يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا ومتعديا بالباء كقوله تعالى الم
تعلم بان الله يرى واختلاف التعدية بنفسه وبالباء باختلاف المعنى فيكون معنى علم اذا
تعدى بنفسه غير معناه اذا تعدى بالباء فيكون لفظ علم مشتركا بين معنيين او حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر وهو اولى فان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز اولى فيكون لفظ
علم حقيقة في المتعدي بنفسه مجازا في الاخر ولا بد من علاقة معتبرة بين المعنيين والذي يظهر ههنا هو ان
يكون المعنى المجازي لازما للمعنى الحقيقي فيضمن الفعل ويعدى تعدية الفعل الدال على اللازم
بطريق الحقيقة واللازم لمعنى علم هو الاحاطة والتعلق فيتضمن معنى الاحاطة او التعلق فيعدى
تعديته وكل من الاحاطة والتعلق يتعدى بالباء فيكون علم اذا تعدى بنفسه يكون باعتبار معناه
الحقيقي من غير اعتبار تضمين معنى الاحاطة او التعلق واذا تعدى بالباء يكون باعتبار تضمين احدهما
فان

علم به

فان اعتبار الصلة للتضمين فالباء في قوله بالقواعد يجوز ان يكون متعلقا بالعلم بنفسه
من غير اعتبار محذوف وذلك باعتبار تضمين العلم معنى الاحاطة او التعلق ويجوز ان يكون
متعلقا بمحذوف ويكون التقدير العلم المتعلق بالقواعد والاول يستلزم المجاز والثاني الحذف
وكل منهما وان كان على خلاف الاصل لكن اعتبار الحذف اولى فان حذف متعلق الجار والمجرور اذا
كان عاما سائغ شائع لا يكاد يذكر المحذوف في فصيح الكلام ولغرض الى شرح القيود المعتبرة
في الحد قوله يتوصل بها الى استنباط الاحكام احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل
بها الى استنباط الصنائع والماهيات والصفات وفي ذكر التوصل اشارة الى انه طريق
غير مقصود بالذات وفي العدول عن لفظ الاستخراج الى لفظ الاستنباط تنبيه على ان التوصل
بالقواعد الى استخراج الاحكام يحتاج الى مزيد سعي وكلفة فان الاستنباط استخراج الماء
من البئر قوله الشرعية احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الا
حكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط
الاحكام الشرعية الاصولية مثل كون الادلة حججا والامر للوجوب قوله عن ادلتها التفصيلية
قال المصنف انه فصل عن الادلة الاجمالية كالمقتضي والنافي وقال واستعملنا الاستنباط
عن الاستدلال وفيه نظر فان القيود المعتبرة في حد اصول الفقه انما يحترز بها عما هو داخل
فيه على تقدير عدمها ولا يحترز بها عما هو داخل في حد الفقه على تقدير عدمها وحينئذ لو
احترز بقوله عن ادلتها التفصيلية في حد اصول الفقه عن الاجمالية يلزم ان يحترز به عن
العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها الاجمالية
لكن لم يوجد علم شانه ذلك والحق انه ذكر قوله عن ادلتها التفصيلية لبيان الواقع لا للاحتراز
فان المراد من الاحكام الشرعية الفرعية هي الاحكام الفقهية فهي لا تكون الا كذلك وذكره في الفقه
للاحتراز كما سياتي بيانه هذا الحد هو حد اصول الفقه وبيان محترزاته وقد اعترض عليه بانه
غير مطرد لصدقه على الخلاف وقيل في جوابه ان الخلاف علم بالقواعد التي يتوصل بها الى
استنباط بعض الاحكام لا جميعها وهذا غير مستقيم لانه حينئذ يكون علم الخلاف جزءا من الاصول
وليس كذلك والتزام كونه جزءا منه بناء على ان الشيخ جمال الدين ابن الحاجب جمعهما في المختصر غير
صحيح فانه لم يجمعهما لجمع الاصول والجدل على ان يكون الجدل جزءا للاصول بل على ان يكون
علما اخر غير الاصول ولهذا قال مختصر السؤل والامل في علمي الاصول والجدل فالصواب ان يقال
في جوابه انه خرج بقيد الاستنباط علم الخلاف فانه علم بقواعد يتوصل بها الى حفظ الاحكام
المستنبطة او هدمها ولا يتوصل بها الى الاستنباط واعلم ان الجدل علم بقواعد يتوصل بها الى

حفظ رأي أو هدمه أعم من أن يكون في الأحكام الشرعية الفرعية وغيرها والخلاف
علم بقواعد يتوصل بها إلى حفظ ما استنبطه الأئمة الفقهاء من الأحكام الشرعية
الفرعية المختلف فيها أو ردّها فهو نوع الجدل وقد اعترض أيضاً بأن القواعد منها
خبر الواحد والقياس وكل منهما قاعدة ظنية فلا يصح قوله العلم بالقواعد بل
في الجواب صح ذلك من خلاف حيثية إذ كل منهما يفيد الظن وبهذا الاعتبار يقال إنه
مظنون وأما بأن القاطع دل على وجوب اتباع الظن يكون معلوماً وهو غير مستقيم
فإن القاطع دل على العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن ولا يدل على العلم بنفسه ولا يكون معلوما
من هذه الجهة والحق أن يقال لا نسلم أن كل واحد من خبر الواحد والقياس قاعدة بل كون كل
منهما مفيداً للظن قاعدة والظن متعلق بما أفاده والعلم متعلق بنفسه ولا امتناع في
تعلق العلم بشيء بكونه أفاده مظنوناً قوله وأما مضافاً فالأصول أدلة الفقه وجهات
دلالتها وحال المستدل بها على وجه كلي والفقه العلم بجملة غالبة من الأحكام الشرعية
الفرعية المستند إليه بالتفصيل وقوله بجملة غالبة فصل عن العلم بحكم أو حكمين وعن
التعميم المشعر بأن ما دون جملة الأحكام لا يكون فقهاً والشرعية والفرعية عما سبق
والاستدلالية عن علم الله والملك والرسول وبالتفصيل عما سبق ه لما فرغ من حد أصول الفقه
من حيث إنه علم أراد أن يذكر حده من حيث إنه مضاف وحده من حيث إنه مضاف موقوف
على معرفة المضاف والمضاف إليه والإضافة فالأصول جمع أصل والأصل من الأسماء الإضافية فلا يتصور
إلا بالقياس إلى شيء آخر يكون فرعاً له والفرع أيضاً لا يتصور إلا بالقياس إلى الأصل فيكون تصور
كل منهما مع تصور الآخر فلا يعرف أحدهما بالآخر فإن الأول يقتضي دوراً بخلاف الثاني وإذا عرف أحد
المتضايفين يؤخذ ذات الآخر من حيث هي لا من حيث إنه مضايف فيعلم المتضايف الآخر من حيث
إنه متضايف بعد ذلك وذاته المأخوذة في التعريف يعلم قبله لا بعده فلا يلزم دور وإذا
أضيف أحد المتضايفين يضاف إلى ذات المتضايف الآخر من حيث هي لا إلى الإضافة العارضة
للذات ولا إلى مجموع الذات والإضافة ولا إلى شيء آخر غير المتضايف الآخر وذلك كالأب والابن
فإنهما متضايفان فإذا أضيف أحدهما يضاف إلى ذات الآخر لا إلى الإضافة العارضة للذات
ولا إلى المجموع الحاصل من الذات والإضافة ولا إلى شيء آخر غير المتضايف الآخر فيقال مثلاً
أب زيد فإذا أضيف أصل الشيء إليه لا يضاف إلى وصف الفرعية الذي يسمى مضافاً حقيقياً
ولا إلى مجموع الذات والوصف الذي يسمى مضافاً مشهورياً ولا إلى شيء آخر غير فرعه بل يضاف
إلى الذات التي يعرض لها وصف الفرعية ولهذا إذا أضيف الأصول إلى شيء يتبادر الذهن
إلى



إلى أنه فرع لذلك الشيء وغيره والأصل لغة هو ما منه الشيء بوسط أو بغير وسط فالأب
أصل للابن وكذا الجد وإن علا والمضغة أصل للبشر وكذا العلقة والنطفة ولا ينبغي
أن يلتفت إلى ما قيل إن كلمة من مشتركة بين معان فيمتنع وقوعها في الحد لأن الحروف غير مستقلة
بالدلالة على معناها بل إنما تدل على معناها عند ذكر متعلقها فذكر المتعلق معها قرينة صالحة
لفهم المعنى المراد على أنا لا نسلم اشتراكها بل يكون حقيقة في أحدها مجازاً في غيره فإذا
استعملت في مفهومها الحقيقي لم تحتج إلى قرينة وإذا استعملت في المفهوم المجازي تفيد المراد
بالقرينة المعرفة وهي ذكر المتعلق معها والظاهر أن كلمة من فيما نحن بصدده لابتداء الغاية
وابتداء الغاية تارة يكون باعتبار الزمان كما يقال صمت من أول الشهر وتارة باعتبار
المكان كما يقال خرجت من البصرة وتارة يكون باعتبار المحل القابل لفعل الفاعل كما في قوله تعالى
فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة وفيما نحن بصدده لابتداء الغاية
من هذا الوجه واستعماله من حيث إنه متعارف متداول بحيث يفهمه أهل اللسان والأصل بحسب
الاصطلاح يختلف بحسب اختلافه وههنا أراد بأصول الفقه أي الأدلة السمعية التي هي
الكتاب والسنة والإجماع والقياس وغيرها الذي يسمى استدلالاً وجهات دلالتها على
الأحكام الشرعية كدلالة الكتاب والسنة من جهة المنطوق صريحاً وغير صريح والمفهوم
الموافقة ومفهوم المخالفة كمفهوم الصفة والشرط وغيرهما وكدلالة الإجماع من جهة القطع
والظن وكدلالة القياس من جهة الجلاء وغيره وحال المستدل بها أي حال المجتهد والمفتي
وما يتبعها على وجه كلي أي من حيث هو مشترك بين الجزئيات لا من حيث هو مختص بجزئيات
أعيانها كالأدلة الخاصة المستعملة في آحاد المسائل والفقه لغة الفهم قال صاحب الصحاح الفقه
هو الفهم قال أعرابي لعيسى بن عمر شهدت عليك بالفقه تقول منه فقه الرجل بالكسر ومنه قوله تعالى
ما نفقه كثيراً مما تقول أي ما نفهم وقال لا تفقهون تسبيحهم أي لا تفهمون وتقول العرب
فقهت كلامك أي فهمته قال ابن عطية في تفسيره يقال فقُه وفقَه وفقِه بالفتح والكسر والضم
بالفتح إذا سبق غيره بالفهم كونه غلب وبالكسر إذا فهم وبالضم إذا صار الفقه له سجية لأن الضم
شأن أفعال السجايا الماضية نحو ظرف فهو ظريف وشرف فهو شريف وكرم فهو كريم واسم
الفاعل من الحالة فعيل ولذلك يقال فقه فهو فقيه واسم الفاعل من الأول كفاعل نحو سبح فهو
سابح وغلب فهو غالب قال الإمام هو فهم غرض المتكلم من كلامه ونبه بهذا على أن الفقه هو الفهم
لما ذكر أبو محمد ذكره الإمام وقال صاحب الأحكام الاستبداد الفهم مغاير للعلم إذ الفهم عبارة عن جودة
الذهن من جهة تهيئه لاقتناص ما يرد عليه من المطالب وإن لم يكن المتصف به عالماً كالعامي الفطن

وكل عالم فهم وليس كل فهم عالما وفيه نظر فانه لا يصح تفسير الفهم بجودة الذهن فان
جودة الذهن شرط الفهم والشرط غير المشروط والظاهر ان الفهم عبارة عن ادراك الا
شياء الدقيقة على سبيل الجودة ولذلك يقال فهمت كلامك وفهمته ولا يقول فهمت
ان السماء فوقنا وفهمت ان الارض تحتنا والفقه اصطلاحا العلم بجملة غالبة
من الاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالتفصيل والعلم قد مر تفسيره واحترز به
عن الظن كما ذكره صاحب الاحكام حيث قال فالعلم احتراز من الظن بالاحكام الشرعية
فان الظن وان تجوز باطلاق اسم الفقه عليه في العرف العامي فليس فقها في العرف
اللغوي والاصولي بل الفقه العلم بها او العلم بالعمل بها بناء على المدرك القطعي وان
كانت الاحكام الشرعية ظنية في نفسها قوله بجملة غالبة احترز به عن العلم بحكم
واحد او حكمين فانه لا يسمى في عرفهم فقها قال المصنف وهو فصل عن العلم بحكم واحد
او حكمين وعن التعميم المشعر بانه لا بد من جملة الاحكام لا يكون فقها قوله الشرعية
احترز به عن العلم بالاحكام العقلية قوله الفرعية احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية
الاصولية مثل كون الادلة حججا قوله الاستدلالية احترز به عن علم الله تعالى وعلم
الملك وعلم الرسول فيما علمه بالوحي فان علم الله وعلم الملك والرسول فيما علمه بالوحي لا يكون
فقها في العرف الاصولي اذ ليس طريق العلم في حقهم النظر والاستدلال قوله بالتفصيل
احترز به عن العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال كالاعتقادات الحاصلة
للمستفتي بالاحكام الشرعية الفرعية الاستدلالية بالاجمال فان علمه بذلك لا يكون فقها
اذ ليس طريق العلم في حقه الاستدلال التفصيلي بل الاستدلال الاجمالي ولم يتعرض
المصنف لفائدة قيد الاحكام ولا لخروج علمنا بالاشياء التي ثبتت بالتواتر كونها من الدين
كعلمنا بوجوب الصلوة والزكوة والحج قيل خرج بقيد الاحكام التصورات وهذا
غير مستقيم لان ما خرج بقيد الاحكام هو معلوم والتصورات غير معلومة والصواب ان
يقال التصورات بالاحكام خرجت بقيد العلم وبقيد الاحكام خرج بالذوات والصفات
والافعال ضرورة انحصار متعلق العلم في الاربعة لانه لو كان قائما بنفسه فهو الذات
والا فان كان نسبة للتغير فهو الفعل والا فان كان مسندا لنسبة فهو الحكم والا فهو الصفة
فاذا قيد العلم باحد هذه الاربعة وهو الاحكام خرج عنه الثلثة الباقية واما العلم بالامور التي
ثبتت بالتواتر كونها من الدين فخرج بقيد الاستدلالية وهذا التعريف مزيف من وجوه احدها
ان الفقه من باب الظنون لانه مستفاد من الادلة السمعية الظنية والمستفاد من الظني ظني واذا
كان

كان الظنون ينبغي ان يقال الفقه هو الظن بالاحكام فان اراد العلم المقابل للظن في مقام
الظن يكون ارادة المقابل الحسي مكان الحسي في الحد فيكون باطلا لانه يلزم منه عدم
الانعكاس لما ان المستفاد من الظني ظني فظاهر واما ان الفقه مستفاد من الادلة السمعية
الظنية فلان الادلة السمعية اما مختلف فيها واما متفق عليها من الائمة الاربعة والاولى
ظنية عند من يقول بها ولا تفيد شيئا عند من لا يقول بها والثانية اما القياس وهو لا يفيد
الا الظن واما الاجماع وغير الصحيح منه لا يفيد الا الظن والصحيح منه غير متحقق او نادر ولم يصل
الينا نقلا متواترا فلا يفيد الا الظن واما السنة والاحاد منها وهو الغالب لا يفيد الا الظن
والمتواتر قليل جدا واما الكتاب وهو والسنة المتواترة مقطوعان بحسب المتن مظنونان بحسب
الدلالة لوجود الاحتمال المانع من القطع مثل الاشتراك والمجاز والحذف والاضمار والنسخ وغيرها
وافادتهما اليقين باعتبار الدلالة فلا يفيدان الا الظن ولو فرض انه يكون دلالته بحسب القطع للقطع با
انتفاء المعارض المانع من القطع يكون من الضروريات التي لا تعد العلم بها من الفقه فثبت
ان الفقه مستفاد من الادلة السمعية الظنية اجيب عنه من وجهين احدهما ان الاحكام الشرعية
معلومة لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين
فيكون قطعيا وانما قلنا ان كل حكم شرعي ثابت بقياس مركب من مقدمتين قطعيتين لان
المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون والثانية
ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده الاولى وجدانية والاخرى
اجماعية وكل منهما قطعي فثبت ان هذا الحكم حكم الله تعالى في حقه وحق من قلده وثانيهما ان
كل حكم شرعي ثابت بالاجماع وكل ما هو ثابت بالاجماع فهو معلوم اما الصغرى فبيانها ان الا
حكام الشرعية قسمان متفق عليه ومختلف فيه اما المتفق عليه فهو ثابت بالاجماع وكذا المختلف
فيه لانعقاد الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم
الله تعالى في حقه وحق من قلده فيكون الاحكام في مواضع الخلاف ثابتة بالاجماع فثبت ان
كل حكم شرعي متفق عليه او مختلف فيه ثابت بالاجماع واما الكبرى فلان كل ما هو ثابت با
لاجماع يكون ثابتا بما هو معصوم عن الخطا فثبت ان كل حكم شرعي معلوم قطعا فثبت ان الفقه
هو العلم بالاحكام الوجه الثاني ان المراد من قولنا العلم بالاحكام العلم بوجوب العمل
بالاحكام وهو قطعي لانه ثابت بدليل قطعي وذلك لان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان
قطعيتان احدهما ان هذا الحكم مظنون وهي ضرورية وجدانية والثانية ان كل مظنون يجب
العمل به وهذه استدلالية قطعية والاستدلال عليها من وجهين احدهما ان الاجماع منعقد على ان

المجتهد يجب عليه متابعة ظنه وثانيهما ان الظن هو اعتقاد الراجح من اعتقادي النقيضين
فاما ان يعمل بهما فيلزم الجمع بين النقيضين او لا يعمل بواحد منهما فيلزم رفع النقيضين
او يعمل بالمرجوح فقط وهو خلاف العقل فتعين العمل بالراجح قطعا ويلزم من المقدمتين
قولنا هذا الحكم يجب العمل به قطعا الا انه وقع الظن في طريقه لان المقدمتين طريق الى
المطلوب والظن وقع في احديهما محمولا وفي الاخرى موضوعا ولا يلزم من وقوع الظن
محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى كون المقدمتين او احديهما غير قطعية ولا
كون المطلوب غير قطعي ورد الوجه الاول من الجواب بانا لا نسلم ان الاحكام الشرعية
معلومة قوله لوجهين احدهما ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين
قطعيتين قلنا لا نسلم ان كل حكم شرعي ثابت بدليل مركب من مقدمتين قطعيتين
قوله وبيانه ان المجتهد اذا ظن الحكم حصل عنده مقدمتان قطعيتان احديهما ان
هذا الحكم مظنون والثانية ان كل مظنون من الاحكام فهو حكم الله في حقه وحق من قلده والاولى
وجدانية والثانية اجماعية قلنا سلمنا ان الاولى وجدانية وقطعية ولا نسلم ان الثانية
اجماعية وكيف يصح دعوى الاجماع مع ان الاكثر على ان المصيب واحد بل غايته ان الاجماع
منعقد على ان المجتهد يجب عليه العمل بما ادى اليه اجتهاده ولا يلزم منه القطع بان ما ادى
اليه اجتهاده هو حكم الله في حقه وحق من قلده واما قوله ان كل حكم شرعي ثابت بالاجماع
فليس بصحيح قوله في بيانه ان المتفق عليها ثابتة بالاجماع قلنا لا نسلم ان المتفق ثابت
بالاجماع فان المتفق عليه قسمان قسم هو من ضروريات الدين كوجوب الصلوات الخمس ووجوب
الزكوة والصوم والحج وحرمة الزنا والسرقة والخمر واباحة البيع وامثال ذلك فلا يكون ثابتا
بالاجماع بل لا يكون من الفقه وقسم اخر لا يكون من ضروريات الدين ووقوع الاتفاق فيه
لا يستدعي ان يكون ثابتا بالاجماع فانه يجوز ان يكون ثابتا بظاهر الكتاب او السنة او بالقياس
وايضا المتفق عليه ليس من شرطه ان يكون باتفاق المجتهدين في عصر واحد والثابت بالاجماع
هو مشروط بذلك فلا يلزم ان يكون المتفق عليه ثابتا بالاجماع قوله ولان المخالف فيه انعقد
الاجماع على ان كل مجتهد اذا استفرغ جهده في طلب الحكم وغلب على ظنه حكم فهو حكم الله في حقه
وحق من قلده ممنوع والمنع فيه ظاهر ورد الوجه الثاني من الجواب بانا لا نسلم ان كل مظنون
يجب العمل به فانه منقوض بشهادة العدل الواحد في المال وبشهادة العدول الثلثة في
الزنا فانه لا يجوز العمل به فضلا عن وجوب العمل به والتقييد بحسب الاجتهاد بان يقال كل مظنون
بحسب اجتهاد المجتهد يجب العمل به لا يدفع المنع فانه يجوز ان يكون مخطئا في اجتهاده فلا يجب
العمل



العمل به ولئن سلم ان كل مظنون بحسب اجتهاده يجب العمل به اذا لم يظهر خطاؤه ولم
يتغير اجتهاده ولكن لا نسلم انه قطعي قوله للاجماع قلنا لا نسلم انه مجمع عليه فان
انكار كثير من الصحابة على العمل بالظن مشهور وكذا انكار غيرهم من التابعين فكيف يتصور
اجماعهم او اجماع غيرهم على وجوب متابعة الظن ولئن سلمنا ان الاجماع ثابت ولكن لا نسلم
ان الاجماع يفيد القطع فانه مبني على الادلة الظنية والمبني على الظني ظني ولئن سلمنا ان
ادلة الاجماع قطعية ولكن لا نسلم ان هذا الاجماع قطعي فان ادلة الاجماع لم تفد ان كل
اجماع قطعي ولئن سلمنا ان هذا الاجماع قطعي لكن لا نسلم انه بلغ الينا بالتواتر حتى يفيد القطع
بالنسبة الينا والوجه الثاني في بيان قطعيته ضعيف لانا لا نسلم انه اذا لم يعمل بواحد
من الطرفين يلزم رفع النقيضين في الواقع لجواز ان لا يعمل بواحد منهما لعدم الجزم بل يجزم ان
الواقع لا يخلو عن احدهما ولا نسلم انه اذا عمل بالمرجوح يلزم خلاف العقل وانما يلزم ذلك ان لو
كان المرجوح عند المجتهد مرجوحا في الواقع وهو ممنوع لجواز ان يكون الظن كاذبا لا يقال الظن
هو الحكم بالطرف الراجح في الواقع لانا نقول لا نسلم ان الظن هو الحكم بالطرف الراجح بل الظن
هو اعتقاد الراجح من الاعتقادين ويجوز ان يكون الاعتقاد راجحا والطرف الذي تعلق به
الاعتقاد مرجوحا وايضا ان كان المراد بالراجح في الواقع هو الثابت فيه فلا نسلم ان الظن هو
الحكم بالطرف الراجح في الواقع لجواز كذب الظن وان كان غيره فليبين حتى يتصور ويتكلم
عليه ثانيا ولئن سلمنا انه يجب العمل به قطعا ولكن لا نسلم ان الفقه هو العلم بوجوب العمل
بالاحكام بل ذلك لان الفقه مستفاد من الادلة التفصيلية والعلم بوجوب العمل بها مستفاد
من الدليل الاجمالي فان قيل لا نسلم انه من الدليل الاجمالي فان الصغرى في كل قياس مغايرة
للصغرى في الاخر لان المحكوم عليه وهو قولنا هذا الحكم والمحكوم به وهو قولنا مظنون في كل
منها مغاير للمحكوم عليه وبه في الاخرى لان كل حكم مغاير لحكم آخر وظن كل حكم مستفاد من
دليل خاص به فيكون مغايرا للظن الحاصل من دليل اخر وتغاير الظن يستلزم تغاير المظنون
اجيب عنه بان التغاير بهذا الاعتبار غير كاف في كون الدليل تفصيليا والا لكان اعتقاد
المستفتي ايضا من الدليل التفصيلي لان التغاير بهذا الوجه حاصل في دليل المستفتي وايضا
لو كان الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بها للزم انحصار الفقه في الوجوب فيخرج عنه العلم
بالندب والكراهة والحرمة والاباحة مع انه من الفقه بالاتفاق لا يقال التعرض للوجوب على
طريق المثال لان المراد هو العلم بمقتضى الظن في الاحكام على الوجه المظنون فانه اذا كان الندب
مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي لانا نقول الدليل المذكور لا يفيد الا وجوب العمل

بمقتضى الطرق ان يحصل المراد وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون فانه اذا كان المدلول مظنونا وجب اعتقاد ندبيته وكذا الباقي اجيب اولا بانا لا نسلم صدق الكبرى حينئذ
ولا يمكن اثباتها بالاجماع فان الاجماع غير منعقد على ان المجتهد يجب عليه اعتقاد الحكم على
الوجه المظنون بل هو غير جازم بان الحكم في الواقع هو ما ادى اليه اجتهاده فكيف يجب عليه
اعتقاد الحكم على الوجه المظنون وايضا لا دلالة لقولنا العلم بالاحكام على قولنا العلم بوجوب
وجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون لا بالمطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام فيكون التعريف
فاسدا فان قيل قد اطلق العلم بالاحكام واريد به العلم بوجوب اعتقاد الحكم على الوجه المظنون
بطريق المجاز اجيب بانه لا يجوز ذلك لان اطلاق اللفظ على المعنى بطريق المجاز موقوف على
العلاقة المعتبر نوعها ولا علاقة معتبرة بينهما في هذه الصورة ولئن سلمنا انه يصح اطلاقه
عليه بطريق المجاز لكن استعمال اللفظ بطريق المجاز بدون قرينة لا يصح في التعريفات فان
قيل لا نسلم ان الالفاظ المجازية لا يصح استعمالها في التعريفات فان الحدود الناقصة
والرسوم التامة والناقصة معتبرة مستعملة ولا تدل على ماهية المحدود والمرسوم الا بالمجاز
اجيب عنه بان لفظ الحد الناقص والرسم لم يرد بهما المحدود والمرسوم والا لكان
تعريفا للشيء بنفسه بل اريد بهما مدلولهما المطابقي ودلالتهما على مفهومهما المطابقي بطريق
الحقيقة لا بالمجاز ودلالتهما على المحدود والمرسوم بالالتزام لا بالمجاز وفرق بين دلالة الا
لتزام والدلالة بطريق المجاز وثانيها ان قوله العلم بجملة غالبة فيه مناقشة لان الغالب
ان كان بالقياس الى غير الاحكام لا يكون مستقيما وهو ظاهر وان كان بالقياس الى الاحكام
فلا يمكن اعتباره الا بعد حصر الاحكام واعتبار الغالب منها ولا تحصر الاحكام فكيف
يعتبر الغالب منها ولان اطلاق الغالب على ما زاد على حكمين غير مستقيم لان ثلاثة واربعة
لا تصدق عليها انها جملة غالبة وعلى تقدير استقامته جعل العلم بثلاثة احكام فقها لا يكون
موافقا لعرف الفقهاء المجتهدين والعلماء المحققين وايضا قول المصنف قولنا بجملة غالبة
فصل عن الحكم بحكم واحد او حكمين وعن التهيؤ المشعر بان ما دون جملة الاحكام
لا يكون فقها فيه نظر فانه اذا كان فصلا عن التهيؤ المشعر بان ما دون جملة الاحكام لا يكون
فقها يلزم ان يكون العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها لان ما يكون القيد الماخوذ في الحد فصلا
عنه يكون خارجا عن المحدود ولم يقل احد ان العلم بجميع الاحكام لا يكون فقها بل غايته ان الفقه غير
منحصر فيه واعلم ان هذا الحد ماخوذ من الاحكام لكن المصنف لم يعبر عن قيد التقييد بجملة غالبة
بعبارة كاشفة عنها والعبارة المفيدة للمقصود هي التي ذكرها صاحب الاحكام فانه قال وانما لم
نقل

لم نقل بالاحكام لانه لا يشعر بكون الفقه هو العلم بجملة الاحكام ويلزم منه ان لا يكون العلم
بما دون ذلك فقها وليس كذلك وثانيها ان الحد المذكور غير مطرد ضرورة دخول علم الله تعالى
ورسوله وجبرئيل واعتقاد المستفتي فيه فانه يصدق على كل منها انه علم بجملة غالبة من الاحكام
الشرعية الفرعية المستدل لها فانه لا يلزم من كون الاحكام الشرعية الفرعية استدل لها بالتفصيل
كون العلم بها كذلك والاولى ان يقال الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية المستدل على
عينها بالتفصيل ويحمل العلم على الاعتقاد الراجح الذي هو القدر المشترك بين الظن والتقليد واليقين
فلا يرد السؤال المشهور الذي لا مخلص عنه والاحكام سيأتي تفسيرها والجهة المقتضية للنسبة
الى الشرع كون تعلقها بها التنجيزية او كون العلم بتعلقها بها التنجيزي مستفادة من الشرع
لا كون وجودها كما قيل فانه غير صحيح لان الحكم متحقق قبل الشرع لكونه قديما ولا كون
تعلقها بها العلمية فانها ايضا قديمة ولا العلم بوجودها ولا العلم بتعلقها بها العلمية فانهما من
مسائل اصول الدين والجهة المقتضية للنسبة الى الفرع كونها مستفادة من ادلتها التفصيلية
التي هي فرع الادلة الاصولية فيكون الاحكام منسوبة الى الادلة التفصيلية التي هي فرع الادلة
الاصولية او كونها متعلقة بالعمل الذي هو فرع العلم والادلة التفصيلية هي الامارات فان
الادلة عند الفقهاء هي الامارات المفيدة للظن فخرج بالعلم تصور الاحكام وبالاحكام العلم
بالذوات والصفات والافعال وبالشرعية العلم بالاحكام العقلية وبكون تنبيها على ما هو
الصحيح عندنا من ان الاحكام مستفادة من الشرع لا من العقل كما هو مذهب المعتزلة وبالفرعية
الاصولية وبقوله المستدل علم الله والملك والرسول فيما علمه الله بالوحي وعلمنا بوجوب الصلوة
والزكوة والحج وسائر ما علم انه من الدين بالضرورة فان علمنا بهذه الامور ضروري غير محتاج
الى الاستدلال والنظر وبقوله على عينها اي على عين العلم بالتفصيل اعتقاد المستفتي وليس المراد من
العلم بالاحكام تصورها لانه من مبادي اصول الفقه ولا التصديق بانها قديمة وقائمة
بذات الله فانه من مسائل اصول الدين بل التصديق بتعلقها بافعال المكلفين على التفصيل
كقولنا شرب النبيذ حرام والبيع حلال وامثال ذلك فان قيل هذا الحد غير مستقيم لانه
اما غير مطرد او غير منعكس لان الاحكام التي هي جمع معرف باللام اما ان يراد بها المعهود
اي بعض الاحكام ولا يكون فقها او يراد بها فيلزم عدم الاطراد لانه يصدق على علم المقلد
فانه علم ببعض الاحكام ولا يكون فقها او يراد بها الاستغراق اي جميع الاحكام فيلزم عدم
الانعكاس ضرورة صدق المحدود بدون الحد فان علم الائمة المجتهدين فقه وليس علما بجميع الاحكام

فانهم لا يعلمون جميع الاحكام ضرورة ثبوت لا ادري بالنسبة اليهم فانه سئل مالك عن
اربعين مسئلة فقال في ست وثلثين منها لا ادري اجيب عنه على كل واحد من شقي الترديد
اما على الاول فلانا لا نسلم انه يلزم عدم الاطراد قوله ضرورة دخول علم المقلد فيه
قلنا المراد بقولنا المستدل على عينه بالتفصيل المستدل على عينه بالادلة التفصيلية التي
هي الامارات المفصلة فان الادلة باصطلاح الفقهاء هي الامارات المفيدة للظن وليس مثلها
وبين الظن المستفاد منها ربط عقلي لتخلف الظن مع قيامها فلا بد من رابط وذلك انما يفيد
اذا علم انتفاء معارضها او ترجيحها عليه فان ما هو ظني يقع فيه التعارض فيحتاج في الاست
دلال بها الى معرفة التعارض والترجيح وحينئذ لا يخلو اما ان يراد بالمقلد من كان علمه بالا
حكام مستفادا من الامارات على الوجه المذكور او غيره فان كان الاول فلا نسلم ان علمه ليكون
فقها حتى يلزم عدم الاطراد وان كان الثاني فلا نسلم صدق الحد عليه حتى يلزم ايضا عدم
الاطراد واما على الثاني فلا نسلم عدم الانعكاس وانما يلزم ذلك لو كان المراد من العلم بجميع
الاحكام العلم بها بالفعل وهو ممنوع فان المراد من العلم بالاحكام التهيؤ للعلم بها والتهيؤ
هو الاستعداد القريب الى الفعل عند حصول الطرق والتمكن من الاستنباط وحينئذ
يجوز ان يكون العلم بهذا المعنى متحققا مع ثبوت لا ادري فان قيل الجواب عن الشق الاول
مبني على حمل الادلة على الامارات وعن الشق الثاني على حمل العلم على التهيؤ والاول
يلزم منه اطلاق لفظ المشترك على احد مدلوليه من غير قرينة والثاني يلزم منه حمل اللفظ
على المفهوم المجازي من غير قرينة وكلاهما باطل اجيب بان اطلاق الادلة على الامارات
عند الفقهاء بطريق الحقيقة وعلى غيرها بطريق المجاز فلا يحتاج الاطلاق الى قرينة و
بان اطلاق العلم وارادة التهيؤ القريب بحسب العرف فان اصحاب كل فن من كل فنون
العلوم يطلقون العلم على التهيؤ القريب بحيث اذا اطلق العلم لم يتبادر الى فهمهم غير
التهيؤ فيكون اطلاق العلم وارادة التهيؤ بطريق الحقيقة العرفية فيصح بدون قرينة
واما اضافة الاصول الى الفقه فيفيد اختصاص الاصول بالفقه في المعنى الذي عين له
لفظ الاصول فان اضافة اسم المعنى يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي
عين له لفظ المضاف بخلاف اضافة اسم العين فانه يفيد اختصاص المضاف بالمضاف
اليه لا في المعنى الذي عين له لفظ المضاف بل في جهة من جهاته مثلا العلم اسم معنى فاذا
اضيف الى غيره بان يقال علم زيد يفيد اختصاصه بالمضاف اليه في معناه فان العلم بنفسه
مختص

مختص بزيد والغلام اسم عين فاذا اضيف الى غيره بان يقال غلام زيد يفيد اختصاصه
بالمضاف اليه لا في معناه فان ذات الغلام لا اختصاص له بزيد بل في جهة من جهاته
وهي المملكية مثلا قوله وموضوعه الادلة التي يبحث عن اقسامها واختلاف مراتبها
وكيفية الاستثمار منها على وجه كلي وغايته معرفة الاحكام الشرعية لما كان موضوع كل
علم ما يبحث في ذلك العلم عن احواله العارضة لذاته وفي اصول الفقه يبحث عن الاحوال العارضة للادلة
وعن اقسام الادلة كالامر والنهي والعام والخاص والصريح وغيره والناسخ والمنسوخ
بالنسبة الى الكتاب والسنة وكالقول والفعل والتقرير والمتواتر والاحاد والمسند والمرسل
بالنسبة الى السنة وكالصريح والمحتمل بالنسبة الى الاجماع وكالجلي والخفي بالنسبة الى القياس
ويبحث عن اختلاف مراتب الادلة ومراتب اقسامها وعن كيفية استثمار الاحكام الشرعية
الفرعية من حيث هي كلية لا من حيث هي خاصة مستعملة في احاد المسائل الخاصة كان موضوع
اصول الفقه هي الادلة من الحيثية التي ذكرت ويعلم مما ذكر ان مسائل اصول الفقه هي احوال
الادلة التي يبحث فيه عنها واما غاية اصول الفقه فالعلم بالاحكام الشرعية الفرعية التي
هي مناط السعادات في الاولى والدرجات في الاخرى قوله واستمداده من الكلام
والعربية والاحكام الشرعية اما الكلام فلتوقف افادة الادلة الاحكام على معرفة الله
وصفاته وافعاله وصدق الرسول واما العربية فلتوقف معرفة دلالتها على العلم بموضوعاتها
لغة من الحقيقة والمجاز وعلى العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار
والمنطوق والمفهوم والاقتضاء والاشارة والصريح والكناية وغيرها واما الاحكام فلان
تلك الادلة يتوقف على تصور الاحكام لحجيتها ليقصد وليتمكن من ايضاح المسائل بثبو
لا على العلم بثبوتها لاستلزام الدور ه استمداد اصول الفقه من علم الكلام والعربية والا
حكام الشرعية اما استمداده من علم الكلام فلتوقف العلم بكون الادلة مفيدة للاحكام
بحسب الشرع على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته من حيث انه عالم بكل المعلومات قادر
على كل الممكنات مختار لما يشاء لطيف خبير مرسل للرسل منزل للوحي اليهم مظهر المعجزة على
ايديهم وعلى معرفة صدق الرسول فيما جاء به وغير ذلك مما يعلم في علم الكلام واما علم
العربية فلان الادلة التي يستفاد منها الاحكام الشرعية ماخوذة من الكتاب والسنة وهما
عربيا الدلالة فيتوقف معرفة دلالات الفاظهما على العلم بموضوعاتها لغة من الحقيقة والمجاز وعلى
العموم والخصوص والاطلاق والتقييد والحذف والاضمار والمنطوق والمفهوم والاقتضاء
والاشارة والتنبيه والايماء والصريح والكناية وغيرها من الافراد والتركيب والاشتراك والترادف
ف

مما لا يعرف في غير علم العربية واما استمداد اصول الفقه من الاحكام الشرعية فمن جهة ان
الباحث في اصول الفقه انما ينظر في ادلة الاحكام الشرعية من جهة كيفية استنباطها من
الادلة فيتوقف على تصور الاحكام بحقائقها الكلية ليتصور القصد الى اثباتها ونفيها
وليتمكن بذلك من ايضاح المسائل بكثرة الشواهد وضرب الامثلة وتساهل بالبحث فيها للنظر
والاستدلال في كونها استمداد اصول الفقه من العلم بثبوت هذه الاحكام ونفيها في
آحاد المسائل فانه من هذه الجهة متوقف على اصول الفقه فلو توقف اصول الفقه على معرفة
الاحكام من هذه الجهة يلزم الدور قوله المبادي الكلامية لما انقسم الدليل الى ما يفيد العلم
والظن بواسطة النظر احتيج الى تصور الدليل والنظر والعلم والظن فالدليل الدال والذاكر
للدليل وما فيه ارشاد وفي الاصول ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى الظن فعلى العرف
الفقهي هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فقيد الامكان ليدخل فيه
ما لم يتوصل به لعدم النظر فيه مع الامكان والصحيح فصل عن الفاسد والخبري عن التصوري
وعلى الاصولي ما يمكن التوصل به الى العلم بمطلوب خبري فيخرج الامارة والاول اختيار له
نظرا الى ان الحاجة والنظر الاعتبار وحد بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا والفكر حركة
النفس من المطالب الى مباديها ثم الرجوع عنها اليها وقيل بصرف العقل في الامور السابقة
بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتأليف خاص لتحصيل ما ليس بحاصل فهذا يعم التصوري
والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني
وما عرفت حده دل انه على المطلوب فصحيح والا ففاسد قد عرفت ان المبادي في العرف
الاصولي متناول للمبادي بالعرف المنطقي ولزيادة فلاصول الفقه مباد بالعرف المنطقي
ومبادئ بالعرف المنطقي غير خارجة عما يستمد منه وقد عرفت ان استمداد اصول الفقه من الكلام
والعربية والاحكام الشرعية فمباديه غير خارجة عن هذه الاقسام الثلثة فذكر من كل مبدأ
قسما وابتداء بالمبادي الكلامية لان الكلام اصل العلوم الشرعية ولما كان موضوع اصول
الفقه هو الادلة احتيج الى التعرض للدليل وانقسامه الى ما يفيد العلم والى ما يفيد الظن
وكان افادته للعلم او الظن انما تتم بالنظر فاحتيج الى تصور معنى الدليل والنظر والعلم والظن
اما الدليل لغة هو الدال فانه فعيل والفعيل بحسب اللغة قد يجيء بمعنى الفاعل وهو الناصب لما
فيه ارشاد وقد يطلق الدليل بمعنى الذاكر للدليل اي بمعنى الذاكر لما فيه ارشاد فالدليل في
قولنا الذاكر للدليل هو بمعنى ما فيه ارشاد وقد يطلق على ما فيه ارشاد وهذا اي ما فيه ارشاد
هو المسمى دليلا في عرف الفقهاء سواء كان موصلا الى علم او ظن وفي العرف الاصولي الدليل
ما



ما اوصل الى العلم والامارة ما اوصل الى الظن فحد الدليل على العرف الفقهي هو ما يمكن
التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري فما لا يمكن ان يتوصل وما يمكن ان يتوصل لكن لا بالنظر
وما يمكن ان يتوصل بالنظر لا بصحيحه الى مطلوب خبري لا يسمى شيء منها دليلا فقيد
الامكان ليندرج فيه ما لم يتوصل به بالفعل الى المطلوب الخبري لعدم النظر فيه مع الامكان
فانه لا يخرج بذلك عن كونه دليلا لما كان التوصل به ممكنا وصحيح النظر فصل عن
فاسده واحتراز عما اذا كان النظر في الشيء المتوصل به فاسدا فالمقدمات الكاذبة التي
يمكن ان يتوصل بالنظر الفاسد فيها الى مطلوب خبري لا يسمى دليلا ضرورة امتناع التوصل بصحيح
النظر فيها الى مطلوب خبري لان النظر انما يكون صحيحا اذا كانت مادته صادقة و
دخل فيه المقدمات الصادقة التي يمكن ان يتوصل بالنظر الصحيح والفاسد فيها الى مطلوب
خبري والخبري فصل عن التصوري واحترز به عما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى
مطلوب تصوري اعني الاقوال الشارحة والمطلوب الخبري شامل للعلمي والظني فيدخل
الامارة فيه وحد الدليل على العرف الاصولي هو ما يمكن ان يتوصل بصحيح النظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري فيخرج عنه الامارة لانها لا يتوصل بصحيح النظر فيها الى العلم
بالمطلوب الخبري بل الى الظن به فالدليل بالعرف الفقهي اعم مطلقا من الدليل بالعرف
الاصولي اعلم انه لما كان اصول الفقه فرع اصول الدين لان اصل الفقه كان له تعلق
بهما وتعلقه بالفقه اقوى من تعلقه باصول الدين لانه ليس مقصودا لذاته بل للتوصل
به الى الفقه فلهذا جعل المضاف الى الفقه علما له ولم يجعل المضاف الى اصول الدين
علما له فلم يسم بفروع الكلام ولما كان له تعلق بهما احتيج في البحث فيه الى اعتبار مصطلحات
الفقه ومصطلحات اصول الدين ولما كان المطالب الكلامية علمية اي يقينية اصطلح المتكلمون
على اطلاق الدليل على ما يفيد العلم ولما كان المطالب الفقهية اعم من القطعي والظني
اصطلح الفقهاء على اطلاق الدليل على ما يفيد المطلوب الخبري اي اعم من ان يكون علميا او ظنيا
ولما كان موضوع اصول الفقه الادلة التي اعم من العلمي والظني كان المختار من التعريفين
للدليل التعريف الذي هو بحسب العرف الفقهي لاندراج الامارة فيه فلهذا قدم في الذكر
قال صاحب الاحكام ثم الدليل ينقسم الى عقلي محض وسمعي محض ومركب من الامرين فالاول
كقولنا في الدلالة على حدوث العالم العالم مؤلف وكل مؤلف حادث فيلزم عنه العالم حادث
والثاني كالنصوص من الكتاب والسنة والاجماع والقياس والثالث كقولنا في الدلالة على تحريم
النبيذ النبيذ مسكر وكل مسكر حرام لقوله صلى الله عليه وسلم كل مسكر حرام فيلزم منه النبيذ

حرام واما النظر فقد يطلق بحسب اللغة بمعنى الانتظار وبمعنى الرؤية بالعين وبمعنى الرافة
والرحمة وبمعنى الشبه وبمعنى المقابلة وبمعنى الفكر والاعتبار بالبصيرة وهذا الاعتبار
الاخير هو المسمى بالنظر في عرف المتكلمين والغرض هنا متعلق به ولهذا قال النظر الاعتبار
وقد حده القاضي ابو بكر بانه الفكر الذي يطلب به من قام به علما او ظنا واحترز بقوله يطلب به
عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة فانها لا يطلب بها علم او ظن ولو كان من قامت به
يطلبه وقصد بقوله علما او ظنا التعميم ليكون الحد جامعا والضمير في به بعد قوله يطلب
راجع الى الموصول اي الذي (اي العلم) وفاعل يطلب من وقام به صلته وفاعل قام ضمير راجع الى الذي والضمير
في به بعد قام راجع الى من وليس الفكر في هذا الحد هو الجنس او ما يقوم مقامه وذلك لان الفكر
لا يكون اعم من النظر بالمعنى المراد حتى اذا قيد بباقي القيود يكون حدا للنظر بل الفكر والنظر
بالمعنى المراد مترادفان وانما ذكر الفكر بتفسير النظر فان النظر لما كان له معان كثيرة واريد
تعريفه باحد المعاني فسر اولا بالفكر الذي لم يطلق الا على المعنى المراد ههنا ثم ذكر ما بعد الفكر
تعريفا للفكر الذي هو مراد في النظر فانه التعريف لمدلول احد المترادفين تعريف
لمدلول الاخر والذي يؤكد ما ذكرنا ما قاله صاحب الاحكام انه احترز بقوله يطلب به عن
الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة فانه لو كان الفكر جنسا او قائما مقامه لكان
الحيوة وسائر الصفات المشروطة بالحيوة خارجة عنه فان الفكر غير الحيوة وغير سائر
الصفات المشروطة بالحيوة واذا كان خارجة عنه لم يكن قوله يطلب به احترازا
عن الحيوة وسائر الصفات المشروطة بها والتعريف الذي ذكره للنظر رسمي والفكر
حركة النفس من المطالب الى مبادئها ثم الرجوع عنها الى المطالب وقد يلوح مما ذكره المصنف
انه جعل الفكر في تعريف النظر جنسا وما بعده فصلا فانه لما ذكر تعريف النظر وكان احد
الفكر في تعريفه احتاج الى تعريف الفكر فعرفه بما ذكره والصحيح ما ذكرنا قال صاحب الاحكام
والحد الذي ذكره القاضي حسن غير انه يمكن ان يعتبر عنه بعبارة اخرى لا يتجه عليها من
الاشكال ما قد يتجه على عبارة القاضي وهو ان يقال النظر عبارة عن التصرف بالعقل في
الامور السابقة بالعلم او الظن المناسبة للمطلوب بتاليف خاص قصدا لتحصيل ما ليس
حاصلا في العقل وهو عام للنظر التصوري والتصديقي والقطعي والظني وقيل ترتيب
امور ذهنية يتوصل بها الى امر ذهني وهذا ايضا عام للنظر التصوري والتصديقي
والعلمي والظني فان الترتيب جعل الامور على وجه يصح ان يطلق عليها الواحد ويوجد على ان
يكون لبعض تلك الامور نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر وانما قال امور واراد به امرين
فصا

فيكون تعريفا للنظر صح



فصاعدا لان الترتيب لا يتصور في شيء واحد وانما قال ترتيب امور ولم يقل تاليف امور
او تركيب امور لان التاليف او التركيب لا يدل على تقديم بعض تلك الامور على بعض بخلاف
الترتيب في الامور الذهنية لبعضها تقدم على البعض وانما قال ذهنية ليتناول المعلوم
والمظنون وقوله يتوصل بها الى امر ذهني اشارة الى العلة الغائية للنظر وانما قال امر ذهني
ليتناول المعلوم والمظنون وهذان تعريفان للنظر رسميان والنظر قد يكون صحيحا وقد
يكون فاسدا لانه ان وقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون صحيحا
وان لم يقف الناظر فيه على وجه دلالة الدليل على المطلوب يكون فاسدا والاولى ان
يقال النظر لا يخلو عن ترتيب وهيئة فيما تصرف فيه وذلك الترتيب قد يقع على وجه
صواب وهو الصحيح وقد يقع لا على وجه صواب وهو الفاسد وشرط وجود النظر
مطلقا العقل وانتفاء اضداده من النوم والغفلة والموت وحصول العلم بالمطلوب من
وجه دون وجه وغير ذلك من الشروط واعلم ان الفكر يطلق على معان احدها حركة
النفس بالقوة التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اية حركة
كانت اعم من ان يكون في المحسوسات او في المعقولات وثانيها حركة النفس من المطالب الى المبادي
من غير ان ينضم اليها حركتها من المبادي الى المطالب وثالثها حركة النفس من المطالب الى المبادي
ورجوعها عنها الى المطالب والفكر المعتبر في العلوم النظرية هو هذا ولا شك ان كل واحد
من الحركتين ارادية مستلزمة لملاحظة المطلوب المتحرك منه وملاحظة المبادي المتحرك
اليها وبالعكس فالنظر هو الملاحظة التي يكون بينها وبين الحركة مترادفين وكلما اطلق
عليه النظر والفكر اطلق عليه النظر والفكر بالمعنى الاول في الثاني مستلزم للنظر وبالعكس
فاطلق ايضا اسم احدهما على الاخر فصارا ايضا مترادفين في الاول والثاني والتعريفات
الاربع المذكورة رسوم للفكر والنظر بالمعنى الثالث قوله والعلم قيل لا يحد لعسره
بل يعرف بالقسمة ويرد عليه انه لم تقدر يسر لم يفد تعريفا وان افاده فهو المراد بالحد وقيل
لانه ضروري لان ما عداه لا يعلم الا به فلو علم هو بغيره دار ولان علمنا بوجودنا ضروري
والعلم احد تصورات هذا التصديق وليس بسديد اما الاول فلاختلاف الجهة فان
جهة توقف غير العلم على العلم من حيث الادراك وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير
صفة مميزة له عن غيره لا ادراكا واما الثاني فلعدم توقف التصديق البديهي على بداهة
تصوراته فان المقطوع به النسبة وايضا فلا يلزم من حصول العلم بشيء ضرورة تصور العلم
للعلم العام ولا سبق تصوره ٥ اعلم ان العلم قد يطلق ويراد به ما هو منقسم الى التصور

فقط والى التصور مع التصديق اعني الحكم وقد يطلق ويراد به التصديق وقد يطلق
ويراد به التصديق اليقيني وللادراك يطلق بازائه ويراد به المعنى الاول من المعاني الثلاثة
للعلم فيكون مترادفا له وقد يطلق ويراد به الاحساس فيكون اخص من العلم بالمعنى
الاول لان العلم بالمعنى الاول غير مقيد بالمحسوس والا فهما متباينان والعلم
بالمعاني الثلاثة بديهي التصور فان العلم بالمعاني الثلاثة من الصفات النفسانية التي هي من
الوجدانيات وكل ما هذا شانه يكون بديهي التصور لحصول حقيقته في النفس وحصول
الحقيقة في النفس اقوى تصورا من حصول الشبح والمثال فلهذه الصفات النفسانية
والوجدانيات اقوى تصورا من الامور الخارجة عن النفس حصول مثالها فان تصور
الصفات النفسانية هو حصول حقيقتها في النفس وتصور الامور الخارجة عن النفس حصول
مثالها وصدق البديهي على الشيء صدق اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه
على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم وصدق البديهي على تصور الشيء ليس صدق
الذاتي ولا صدق العارض ولا صدق اللازم بوسط فان الشيء اذا كان متصورا بالبديهة
يلزم من تصوره وتصور مفهوم البديهي جزم العقل بان تصوره بديهي من غير احتياج الى
وسط فلا يتوقف على برهان بل يحتاج الى تنبيه فان الوهم منازع للعقل صارف له
عن مقتضاه فقد يحصل اضطراب للعقل في لعلاته بسبب منازعة الوهم فيحتاج الى
تنبيه ليخلص عن شوائب الوهم الى صرف العقل فما ذكر تنبيها وان كان على صورة البرهان
لا يتوجه عليه مناقضة ولا يقبل معارضة نعم قد تقصر قوة المتنبه عن ايراد التنبيه على
نهج الاستقامة فيتوقف التنبيه على قوة بيان حاصله بحسب اصل الفطرة او بالكسب
وقد يقصر فهم المتنبه عن فهم المراد من تنبيه فينتقل الى اخر ليتنبه اللهم الا ان يقصر
مطلقا فينبغي ان يترك مع ما خلق له وكل ما هو بديهي التصور لا يعرف بحسب
الحقيقة لامتناع تحصيل الحاصل فان التعريف بحسب الحقيقة انما يكون للشيء الذي يكون
حقيقته مجهولة فيعرف ليتصور والبديهي معلوم فلا يعرف لامتناع تحصيل الحاصل ويعرف
البديهي بحسب اللفظ لان التعريف اللفظي للشيء الذي هو مجهول من جهة انه مدلول اللفظ
فيجوز ان يكون الشيء بديهيا بحسب الحقيقة مجهولا من حيث انه مدلول اللفظ فيعرف الشيء من
هذه الحيثية بالشيء من حيث هو مدلول للفظ اخر فعرف كونه مدلولا له فالبديهي والكسبي
يمكن تعريفه بحسب اللفظ اذا عرفت هذا فنقول اختلف المتكلمون في تحديد العلم فمنهم من ذهب
الى انه لا يحد وهؤلاء افترقوا فرقتين فرقة ذهبوا الى انه لا يحد لعسره وفرقة ذهبوا الى انه



لا يمكن تحديده لانه ضروري ومنهم من ذهب الى انه يحد اما الفرقة الاولى فهم امام الحرمين
والغزالي اما امام الحرمين فقد قال بعد ان زيف التعريفات التي ذكرها طوائف المتكلمين
فان قيل قد تتبعتم عيون كلام المحققين بالنقض فما المرضي عندكم في حقيقة العلم وهل
العلم مما تحويه صناعة التحديد او ليس فليس كل شيء محدودا قلنا الراي السديد
عندنا ان يتوصل الى درك حقيقة العلم بمباحث نبغي بها تمييز مطلوبنا عما ليس منه فاذا
استقصيت الحواشي وضاق موضع النظر حاولنا مصادفة المقصد جهدنا فنقول الجهل
عقد يتعلق بالمعتقد على خلاف ما هو به والعلم يخالفه في ذلك ويتميز عنه والشك والظن
تردد بين معتقدين والعلم يخالفهما في ذلك فلا يبقى الا النظر في عقد يتعلق بالمعتقد
على ما هو به عن تقليد يضم مستقر مع القطع بانه ليس علما والنظر في العلم الحق فيما يتميز به عن
عقد المقلد فليجرد الناظر فكره في محاولة التمييز بينهما فان استتب له ذلك فقد احاط بحقيقة العلم
فان ساعدته عبارة سديدة حد بها وان لم يساعده اكتفى بدرك الحقيقة ولم يضر تقاعد
العبارات فليس كل من يدرك حقيقة شيء يتسلط له عبارة عن حده ولو فرض دفض اللغات
ودروس العبارات لاستقلت العقول بدرك المعقولات وايضاح ذلك بالمثال ان ذا العقل
يدرك حقيقة رائحة المسك ولو رام ان يصوغ عبارة عنها لم يجدها واما الغزالي فقد قال انه
يعسر تحديده على الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس الذاتي فان اكثر المدركات
الحسية مثل الروائح والطعوم مما يعسر حده لصعوبة الاطلاع على ذاتياته المشتركة
والمختصة واذا كان حال المدركات كذلك فما قولك في الادراكات ولكن يمكن ان يشرح معناه
بتقسيم ومثال ونظر من كلام امام الحرمين والغزالي انهما منعا تحديد العلم بالحد الحقيقي لا تعريفه
مطلقا بل كل منهما جوز تعريفه بالتقسيم والمثال فسقط ما قال صاحب الاحكام وتبعه
المصنف وغيره وهو ان القسمة ان لم تكن مفيدة لتميز العلم عما سواه فليست معرفة له
وان كانت مميزة له فلا معنى للتحديد بالرسم سوى هذا الا انه غير متجه فان افادة القسمة
التمييز والتعريف لا تقتضي تحديد العلم بالحد الحقيقي فان افادة التمييز والتعريف اعم من
افادة التحديد بالحد الحقيقي وتحقق العام لا يقتضي تحقق الخاص وهما انما منعا الا التحديد
الحقيقي وسهل اكتسابه بالتعريف عسرا ذ نسبة اضافة اشتبهت انها من عوارضه او من
ذاتياته وقد نظر لهذا الاشتباه لا لمنع التعريف بل غايته انه يمنع التحديد بالحد الحقيقي
لا مطلقا بل بالنسبة الى من اشتبهت عليه واعلم ان قول الفرقة الاولى انه لا يحد لعسره غير محرر
فانه يفهم ابهاما الحاج الى الاستفسار فان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب اللفظ فليس بصحيح

وما ذكره امام الحرمين و الغزالي باطل بوجه ولا يلزم منه المطلوب وان ارادوا به انه لا
يمكن تحديده بحسب الحقيقة لا لانه بديهي بل لانه كسبي والكسبي انما يمكن تحديده بالحد الحقيقي
فليس بمستقيم لانه ضروري وعلى تقدير ان يكون كسبيا فلا نسلم انه لا يمكن تحديده بالحد الحقيقي
وقول الغزالي الحد الحقيقي الجامع للذاتيات المشتركة والمختصة لا يمكن ممنوع قوله الاطلاع
على الذاتيات المشتركة والمختصة لاكثر المحسوسات عسر قلنا عسر الاطلاع لا يقتضي الامتناع
وان ارادوا انه لا يمكن تعريفه بحسب الحقيقة لانه بديهي فصحيح لكن الاحتجاج المذكور غير صحيح
واما الفرقة الثانية الذين قالوا لا يمكن تحديده لانه ضروري منهم الامام فخر الدين واحتج على انه
ضروري بوجهين احدهما بوجهه انا نتصور العلم فلا يخلو اما ان يكون تصوره ضروريا او كسبيا
لضرورة الحصر والثاني باطل لاستلزامه الدور فان ما سوى العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره
يلزم الدور فيتعين الاول الثاني ان علمنا بوجودنا ضروري فان هذا التصديق وهو انا عالم بوجودنا
ضروري والعلم احد تصورات هذا التصديق فيلزم ان يكون العلم ضروريا ولهذا الوجه
تقرير آخر وهو ان كل احد يعلم وجوده ضرورة والعلم بوجوده علم خاص واذا كان العلم الخاص ضروريا
كان العلم ضروريا قال صاحب الاحكام وهذا ليس بسديد اما الوجه الاول فلان الدور غير لازم
لاختلاف الجهة فان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير وتوقف
العلم على غيره من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك الغير ادراكا
للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور فان الدور انما يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن
حقيقة العلم فلا يلزم امتناع التعريف مطلقا فان التعريف اعم من التعريف بامر خارج عن المعرف
اللهم الا ان يكون العلم بسيطا وليس كذلك اذ هو نوع من مقولة الكيف على راي ومن مقولة المضاف
على راي فيكون مركبا واما الوجه الثاني فبحسب التقرير الاول فمبني على ان تصورات التصديق
البديهي لا بد ان تكون بديهية وليس كذلك لعدم توقف التصديق البديهي على بداهة تصوراته
فان التصديق البديهي هو المقطوع به النسبة على معنى ان العقل يقطع بالنسبة الواقعة بين طرفيه
بعد تصوريهما من غير افتقار الى نظر سواء كان تصور طرفيه او احدهما بالنظر او كل منهما بالضرورة
وبحسب التقرير الثاني فان نقال العلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصور العلم المطلق
وتصور العلم الخاص موقوف على تصور العلم المطلق ولا يلزم من العلم الخاص تصوره المستلزم
لتصور العلم المطلق فانه لا يلزم من حصول امر تصوره قوله ولا يسبق تصوره اشارة
الى جواب سؤال معه تقريرا لسؤال ان العلم من الصفات النفسانية الحاصلة بالحساد
صاحبه وكلما هو بالاحساد مسبوق بتصوره فيكون حصول العلم مسبوقا بتصوره لتقرير الجواب
ان



ان الصحيح ان العلم فينا بفعل الله تعالى لا باختيارنا فلا يلزم من حصول العلم فينا سبق تصوره
وفي رد الوجهين نظر اما رد الوجه الاول فلان الدور لازم لاتحاد الجهة قوله في بيان
اختلاف الجهة ان جهة توقف غير العلم على العلم من حيث كون العلم ادراكا لذلك الغير
وتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير صفة مميزة للعلم عن غيره لا من جهة كون ذلك
الغير ادراكا للعلم ومع اختلاف جهة التوقف لا دور قلنا توقف العلم على الغير من
جهة الغير معرف له وادراك المعرف موقوف على ادراك المعرف باعتبار انه في الذهن لان
العلم من الوجود الذهنية والعلم باعتبار انه في الذهن باعتبار العلم من حيث هو في الذهن
هو اعتبار حصوله في الذهن فيتوقف العلم من حيث انه معرف على حصول العلم في الذهن
وحصول العلم في الذهن عبارة عن ادراك العلم فالعلم من حيث انه معرف يتوقف على ادراك
العلم وادراك العلم غير نفس العلم فيتوقف العلم من حيث انه معرف على ادراك العلم الذي هو
غير نفس العلم والعلم يتوقف على ادراكه الذي هو غيره من حيث انه ادراك له وادراك
العلم غير نفس العلم فيتوقف العلم على الغير من جهة كون ذلك الغير ادراكا له لا من جهة كون
ذلك الغير صفة مميزة له وكما يتوقف غير العلم على العلم من جهة ان العلم له لا من جهة كون العلم صفة
مميزة له فيؤول الى اتحاد الجهة فيلزم الدور اما قوله في فك الدور ايضا ان الدور
انما يلزم لو كان تعريف العلم بامر خارج عن حقيقة العلم ولا يلزم من ذلك امتناع التعريف
مطلقا الى قوله فيكون مركبا فباطل لان تعريف العلم بما ليس بخارج عنه محال
لان ما ليس بخارج عنه اما نفسه او داخل فيه وكل منهما باطل اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الداخل في العلم انما يعرف العلم بعد العلم به والعلم بالداخل علم خاص
والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق فيلزم توقف تصور العلم المطلق على العلم
المطلق وهو باطل لان العلم المطلق الذي توقف عليه تصوره يمتنع ان يكون في الخارج
فتعين ان يكون في الذهن وحصول العلم المطلق في الذهن هو تصور العلم المطلق فيلزم
توقف الشيء على نفسه وهو محال فتعين ان يكون تعريفه بالخارج فيلزم الدور منهم من قرر
الدور بوجه آخر وهو ان تصور غير العلم موقوف على نفس العلم فان تصور غير العلم علم
خاص والعلم الخاص موقوف على العلم المطلق لا على تصوره وتصور العلم المطلق موقوف
على العلم بالغير فالموقوف على العلم بالغير تصور العلم لا نفسه والموقوف عليه العلم بالغير
نفس العلم لا تصوره فانفك الدور وهذا ايضا ليس بصحيح لان تصور العلم لو كان موقوفا
على العلم بالغير لزم ان يكون تصور العلم موقوفا على نفس العلم لان توقف الشيء على الخاص يستلزم

توقفه على العام وقد عرفت فساده، واما رد الوجه الثاني بحسب تقرير الاول فلان الانسان
اذا كان عالما بانه يعلم وجوده بالبديهة يكون عالما بالبديهة بتصديق بديهي والتصديق
البديهي علم خاص فيكون عالما بالبديهة بعلم خاص فيكون عالما بالبديهة بالعلم المطلق فان
العلم البديهي بالعلم الخاص مستلزم للعلم البديهي بالعلم المطلق فيكون بداهة العلم با
بالعلم المطلق مستفادة من العلم البديهي بالتصديق البديهي حتى يقال لا يلزم من بداهة
التصديق بداهة تصوراته واما رد الوجه الثاني بحسب التقرير الثاني فلان تصور
العلم لازم للعلم بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار قوله لا يلزم من حصول امر
تصوره قلنا لا نلزم من حصول امر في الخارج تصوره اما حصول امر في الذهن فيستلزم
تصوره بل نفسه بالذات والتغاير بالاعتبار فان العلم بالعلم عين العلم بالذات وغيره
بالاعتبار ولا يستقل الشيء الحاصل في الذهن عن تصوره المغاير لحصوله بالاعتبار فان قيل
فعلى هذا يلزم من العلم بالشيء العلم بالعلم به وهلم جرا فيلزم من العلم بالشيء علوم غير متناهية
اجيب بان العلم بالعلم اذا كان مغايرا للعلم بالاعتبار لا يلزم الا عند الاعتبار وا
عتبار العقل الى غير النهاية محال فلا يلزم حصول علوم غير متناهية وتحقيق القول
فيه في علم الكلام ولا يليق بهذا الموضع اكثر من هذا قوله وقيل في حده صفة توجب
لمن اتصف بها تمييزا لا يحتمل النقيض في الخارج ويوجب تمييزا فصل عن مثل الحيوة
وبعض الصفات المشروطة بالحيوة ولا يحتمل النقيض عن الظن وزاد في الخارج لئلا ينتقض
بالعلم العادي فانه وان احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وزاد صح ادراك الحواس في
المعاني الكلية وينقسم الى قديم وحادث والحادث الى ضروري ومكتسب والظن ترجيح احد
الاحتمالين من غير قطع واذا تساويا فشك والمرجوح وهم ش القايلون بان العلم يمكن تحديده
بناء على انه كسبي احتجوا على انه كسبي بانه مركب وكل مركب تصوره كسبي اما الصغرى فبيانها
من وجهين احدهما انه نوع من مقولة الكيف او نوع من مقولة المضاف على اختلاف الرايين
فيكون مندرجا تحت جنس من الاجناس العالية فيكون مركبا وثانيهما انه لو لم يكن مركبا
لكان بسيطا ولو كان بسيطا لكان كل معنى علما لان كل علم معنى فلو لم يكن كل معنى علما
يلزم ان يكون المعنى اعم من العلم فيكون العلم فيه معنى وامر مختص به فلا يكون بسيطا و
التقدير خلافه فثبت انه لو لم يكن مركبا لكان كل معنى علما واللازم باطل لان كثيرا من المعاني
لا يكون علما فالملزوم مثله فيكون العلم مركبا واما الكبرى فلان المركب تصوره يتوقف
على تصور اجزائه وما يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون تصوره كسبيا والجواب عنه اما
اول

لان التصديق البديهي صح

الدخول ممنوع لان ادراك الحواس
ليس العلم النقيض [illegible]
[illegible]

١٤

اولا فممنوع الصغرى لما الوجه الاول في بيانها فلا نسلم اندراجه تحت احدى المقولتين
فان العلم من حيث انه حصول صورة الشيء عند العقل نظيره في الشيء ويكون الشيء به
معلوما وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه امر حاصل عند العقل يكون
عرضا مندرجا تحت احدى المقولتين كالوجود فانه من حيث هو كون الشيء بنظيره في الشيء
ويكون الشيء به موجودا وبهذا الاعتبار لا يكون جوهرا ولا عرضا ومن حيث انه حاصل
عند العقل في نفسه يكون موجودا وعرضا قائما بموضوع والحاصل ان العلم باعتبار
انه علم بشيء لا يكون مندرجا تحت احدى المقولتين وباعتبار انه معلوم يكون مندرجا
تحت احدى المقولتين ولئن سلم انه باعتبار الاول مندرج تحت احدى المقولتين فلا
نسلم ان اندراجه اندراج النوع تحت الجنس واما الوجه الثاني فلا نسلم انه اذا كان
المعنى اعم من العلم يلزم تركب العلم من المعنى وامر مختص لجواز ان يكون المعنى عرضا عاما للعلم
فلا يلزم تركبه واما ثانيا فلا نسلم الكبرى قوله لان المركب تصوره يتوقف على تصور
اجزائه وما يتوقف تصوره على تصور اجزائه يكون تصوره كسبيا قلنا الاول مسلم
والثاني ممنوع فان المركب اذا كان من الصور الذهنية يكون اجزاؤه متصورة بالبديهة
ويلزم من تصور اجزائه تصوره من غير افتقار الى كسب ونظر ثم القايلون بان العلم كسبي
قد ذكروا له حدودا لا يحتاج الى ذكرها فلنقتصر على ما ذكره المصنف وصاحب الاحكام قال
المصنف قيل في حده صفة توجب لمن اتصف بها تمييزا لا يحتمل النقيض في الخارج وقال
صاحب الاحكام والمختار في ذلك ان يقال العلم عبارة عن صفة يحصل بها للنفس المتصفة
بها التمييز بين حقائق المعاني الكلية حصولا لا يتطرق اليه احتمال نقيضه فقولنا صفة
كالجنس للعلم وغيره من الصفات قال المصنف وقولنا توجب تمييزا فصل عن مثل الحيوة
وبعض الصفات المشروطة بها ولفظ مثل في قوله عن مثل الحيوة زائدة لا فائدة فيها
وقال صاحب الاحكام قولنا يحصل بها التمييز احتراز عن الحيوة وساير الصفات
المشروطة بالحيوة قوله وساير الصفات المشروطة بالحيوة على عمومه شامل للظن والشك
والوهم والتقليد فيلزم خروج الجميع بقوله يحصل بها التمييز وهو غير مستقيم قوله بين
حقائق المعاني الكلية احتراز عن الادراكات فانها انما تميز بين المحسوسات الجزئية دون
الصور الكلية وان سلكنا مذهب الشيخ ابي الحسن في ان الادراكات نوع من العلم لم يحتج
الى التقييد بالكليات وفيه نظر اما اولا فلان هذا التعريف للعلم المطلق والحاصل للنفس
المتصفة به التمييز بين حقائق المعاني الكلية والاولى ان يقال انه صفة يحصل بها للنفس المتصفة

بها متسر متعلقها وكانه اراد هذا المعنى لكنه غير ظاهر واما ثانيا فلان الضمير المضاف
اليه في قوله حصولها لا يطرق اليه احتمال النقيض ان كان راجعا الى قوله حصول لم يستقم
لان الحصول هو حصول التميز من جهة المعاني الكلية ونقيض حصول التميز من جهة المعاني
المعاني الكلية سلبه ولا يتطرق احتمال سلب الحصول الى الحصول اذ لا معنى له وان كان راجعا الى
غيره لم يظهر ما يصلح لان يرجع اليه وقول المصنف صفة توجب لمن اتصف بها تميزا لا يحتمل
النقيض معناه توجب لمن اتصف بها تميز متعلق الصفة عن غيره على وجه لا يحتمل النقيض المتعلق
واحترز بقوله لا يحتمل النقيض عن الظن وزاد في الخارج ليلا ينتقض بالعلم العادي فانه وان
احتمل عقلا لكنه لا يحتمل خارجا تقرير الرد على تقدير عدم قوله في الخارج ان الحد المذكور
غير منعكس طال العلم العادي اي الذي يكون موجبه العادة خارج عن الحد المذكور فانه يحتمل
النقيض لانه يجوز ان يقع نقيض متعلقها فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر جاز ان ينقلب
ذهبا لانه ممكن لذاته والممكن جاز ان يقع بقدرة المختار فزاد في الخارج ليلا يخرج عنه العلم
العادي فان العلم العادي وان احتمل متعلقه النقيض عقلا لكنه لا يحتمل خارجا وهذا ليس
بمستقيم فانه اعتبر في العلم ان لا يحتمل متعلقه النقيض لا في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في
نفسه ولا بتشكيك فقيد في الخارج يقتضي دخول الاعتقاد الصحيح والظن الصادق في الحد
فيلزم عدم الاطراد وان لم يذكر قيد في الخارج يكون الحد المذكور مطردا ومنعكسا ولا يخرج
عند العلم العادي فان الجبل اذا علم بالعادة انه حجر استحال حال تعلق العلم به ان لا يكون حجرا
في الخارج ولا عند الحاكم بتقديره في نفسه ولا بتشكيك مشكك وهو المراد من عدم احتمال
النقيض بمعنى امكان انقلابه ذهبا لا بمعنى لذاته ان ينقلب ذهبا بقدرة القادر لا ينافي استحالة
تعلق العلم بانه حجر يحتمل ان لا يكون حجرا حال تعلق العلم بانه حجر والنقيض جاز ان يكون ممكنا
لذاته ولا يحتمل وقوعه لغيره فلا يلزم من الامكان الذاتي الاحتمال المذكور فان قيل
اذا كان النقيض ممكنا لذاته يكون محتملا بوجه ضرورة احتماله في ذاته اجيب بان المراد
بقولنا لا يحتمل النقيض انه لا يحتمله في الخارج ولا عند الذاكر بتقديره في نفسه ولا بتشكيك
مشكك فجاز ان يكون النقيض ممكنا لذاته ويكون وقوعه ممتنعا لغيره فحينئذ لا يحتمل
بوجه من الوجوه الثلثة فان قلت العادة تمنع احتمال النقيض في الذهن اما في الخارج فلا
لان غايته حكم العادة الجزم ولا يلزم ان يكون مطابقا اجيب بان النفس المتثبت بالعادة
ان النقيض وان كان ممكنا في ذاته ممتنع في الخارج حال تعلق العلم به لتحقق ما نافيه واعلم
انا اذا شاهدنا الجبل وقت تعينه وعلمنا انه حجر في ذلك الوقت فاما ان يحكم عليه عند الغيبه
بانه

١٥

بانه حجر حال مشاهدتنا او يحكم عليه بانه حجر وقت الغيبه فان كان الاول فهو العلم وان
كان الثاني فهو الاعتقاد فانه وقت الغيبه يحتمل ان لا يكون حجرا والحد الذي ذكره المصنف يتناول
ما يستفاد من الحس الظاهر والباطن كالحكم بان الشمس مضيئة وان النار حارة وكالحكم بان
لنا فرحا وحزنا وامثال ذلك وهو لما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن الاشعري ومن اخرج المحسوس
الحسية زاد على الحد المذكور لفظ في المعاني الكلية فان المعنى قد يطلق على ما يقابل المحسوس
وفي قول المصنف من غير ادراك الحواس تساهل فان العلم المحدود اما ان يكون بالمعنى
المنقسم الى التصور والى التصديق او بالمعنى الخاص الذي هو المراد في التصديق او بالمعنى
الاخص الذي هو قسم من اقسام التصديق فان كان الاول او الثاني فقيد لا يحتمل النقيض
غير صحيح لان الظنون والاعتقادات علم بالمعنى الثاني ومما يحتملان النقيض والتصورات الساذجة
علم بالمعنى الاول ولم يعتبر فيها عدم احتمال النقيض وان كان الثالث فلا نسلم اندراج ادراك
الحواس تحت الحد فان الادراك غير الحكم والعلم حكم فالادراك غير العلم والعلم ينقسم الى قديم لا
اول لوجوده وهو علم الله تعالى والى حادث بعد ما لم يكن وهو علم المخلوق والحادث ينقسم الى
ضروري وهو العلم الحادث الذي لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال فقولنا الحادث
احتراز عن علم الله وقولنا لا قدرة للمكلف على تحصيله بنظر واستدلال احتراز عن العلم
النظري والى نظري وهو العلم الذي يحصل للمكلف بالنظر والاستدلال ويسمى مكتسبا والظن
ترجح احد الاحتمالين في النفس على الاخر من غير قطع والاولى ان يقال الظن هو الاعتقاد
الراجح الاعتقاد المرجوح واذا تساوى الاحتمالان في النفس فهو الشك والاحتمال المرجوح
هو الوهم قوله المبادي اللغوية لما علم الله تعالى حاجة هذا النوع الشريف الى اعلام
بعضهم بعضا ما في نفوسهم لتحصيل بعض مقاصدهم التي لا يستقل الواحد بتحصيلها اقدره
على تركيب المقاطع الصوتية عناية به فانه من اخف الافعال الاختيارية مقدور عليه عند
الحاجة من غير تعب يستغنى عنه عند عدمها ومن اختلاف التركيب حدث العبارات فما
ليس منها موضوعا لمعنى مهمل وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه واسمائه وضعه وطريق معرفته
لما كان استمداد اصول الفقه من اللغة ايضا احد بذكر المبادي الماخوذة منها وقدم على
ذلك مقدمة فقول لما خلق الله تعالى الانسان في احسن تقويم وقد علم الله تعالى انه لا
يستقل بمقاصده ولا تتم الا بمعاونة تجري بينه وبين غيره من بني نوعه ومعاوضة يستقيم
بها امر معاشه فيحتاج الى ابراز ما في ضميره من حاجاته لصاحبه اقدره على تركيب المقاطع
الصوتية عناية فانه من اخف الافعال الاختيارية فانها كيفيات تعرض للاصوات الحادثة

من كيفية اخراج النفس الضروري للحاجات من قبل الطبيعة دون التكلف لخفة الى معدود
عليه عند طريان الحاجة اليه من مخرجه وتعم غير مفتقر الى الالات لا بقاء له مع ال
ستغناء عنه يوجد عند وجود الحاجة ويعدم عند عدمها ومن اختلاف تراكيب المقاطع الصوتية
حدثت العبارات اللغوية والعلامات اللفظية ثم القسم منها موضوع لمعنى فهو مهمل لا
اعتداد به وما وضع لمعنى فالنظر في انواعه واسمائه ووضعه وطريق معرفته فهذان اصلان
الاصل الاول في انواعه الاصل الثاني في اسمائه ووضعه وطريق معرفته ٥ قوله والاول
نوعان مفرد وهو ما دل بالوضع على معنى ولا جزء له يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب
بخلافه فبعلبك وعبد الله علما مفرد وصفة مركب ولا يرد مثل ضارب ومخرج من حيث دلالة
الالف والميم على الفاعل والمفعول لانا نمنع دلالتهما بل المجموع هو الدال على شخص ما له ذلك ٥
الاصل الاول نوعان مفرد ومركب لانه اذا دل بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ يدل على
شيء من حيث هو جزؤه فهو المفرد وان دل بالوضع على معنى ولذلك اللفظ جزء يدل على شيء
من حيث هو جزؤه فهو المركب فالمفرد لفظ دال بالوضع على معنى ولا جزء لذلك اللفظ
يدل على شيء من حيث هو جزؤه والمركب لفظ دال بالوضع على معنى وله جزء يدل على شيء
من حيث هو جزؤه فخرج اللفظ واللفظ غير الدال واللفظ الدال لا بالوضع كاللفظ الدال
بالطبع كاح على باذى الصدر واللفظ الدال بالعقل كاللفظ الدال على اللافظ فمفرد ولا
مركب فان جميعها مهمل والمهمل مقابل للفظ الدال بالوضع على معنى واللفظ الذي دل بالوضع
على معنى هو القدر المشترك بين المفرد والمركب فانه لم يكن له جزء كز علما او لجزء لا يدل
على شيء لكن لا من حيث هو جزؤه كقولنا انسان واخ على الشرطية فليس اذ ذاك جزءا
وانسان وحيث كان جزء من انسان لم يدل على الشرطية فان دلالات الالفاظ
ليست لذواتها بل هي تابعة لقصد المتكلم الجاري على قانون الوضع والمتكلم حيث جعل
ان جزء من انسان لم يقصد جعله شرطيا وحيث جعله شرطية لم يقصد جعله مفردا ان
جعل علما على شخص لانه حينئذ ليس له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه ومركب ان
جعل صفة لانه حينئذ له جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه قوله ولا يرد مثل ضارب
ومخرج جواب اعتراض وارد على حد المفرد والمركب تقريرا لاعتراض ان الحد الذي ذكرتم
للمفرد غير منعكس والذي للمركب غير مطرد لان نحو ضارب من اسماء الفاعلين ونحو مخرج من
اسماء المفعولين مفرد بلا خلاف ولا يصدق حد المفرد عليه فيكون غير منعكس ويصدق
حد المركب عليه فيكون غير مطرد وذلك لانه لفظ دال على معنى وله جزء يدل على شيء من حيث هو جزؤه
فان

ليس م

فان ان من انسان مع

دل بالوضع م

فان الالف في نحو ضارب يدل على الفاعل والميم في نحو مخرج بفتح الراء يدل على المفعول تقرير
الجواب انا لا نسلم دلالة الالف في نحو ضارب والميم في نحو مخرج بل المجموع الذي هو ضارب
هو الدال بالوضع على شخص ما له ان يكون ضاربا والمجموع الذي هو مخرج هو الدال بالوضع
على شخص ما له ان يكون مخرجا قوله ودلالة المفرد لفظية وهي التي يفهم منها معنى
غير خارج عن مسمى اللفظ فاما على تمام مسماه وهو المطابقة او جزئه وهي التضمن وعقلية
وهي التي يفهم منها معنى خارج عن مسماه وهي الالتزام وشرطه اللزوم الذهني لانه
لو قدر عدم الانتقال الذهني لم يفهم والخارجي ليس بشرط لحصول الالتزام بدونه كا
لعدم والملكة وقيل لان الجوهر والعرض متلازمان خارجا ولا يستعمل احدهما للاخر وفيه
نظر فان عدم الاستعمال مع اللزوم الخارجي لا يدل على عدم اشتراطه ٥ ذكر للمفرد تقسيمات
احدها باعتبار دلالته وهو غير مختص بالمفرد بل المركب ايضا كذلك الثاني باعتبار انواعه
الثالث باعتبار وحدته وتعدده ووحدة مدلوله وتعدده التقسيم الاول دلالة
المفرد اما لفظية واما غير لفظية واللفظية هي الدلالة التي يفهم منها معنى غير خارج
عن مسمى اللفظ وهي اما ان يعتبر بالنسبة الى تمام مسماه وهي دلالة المطابقة كدلالة
لفظ البيت على مجموع الاس والجدار والسقف او بالنسبة الى جزء مسماه وهي
دلالة التضمن كدلالة لفظ البيت على السقف وحده او على الجدار وحده او على الاس
او على الاس والسقف وعلى الاس والجدار او على الجدار والسقف وغير
اللفظية هي دلالة الالتزام وهي ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى له لازم من خارج
فعند فهم ما وضع له اللفظ من اللفظ ينتقل الذهن من المعنى الموضوع له الى لازمه
وشرط الالتزام اللزوم الذهني اي كونه ذلك اللازم الخارجي بحيث يلزم من تصور
المسمى تصوره فانه لو قدر عدم الانتقال الذهني لم يفهم ذلك اللازم وذلك لان فهم
المعنى من اللفظ بحسب الوضع اما بسبب ان اللفظ موضوع لذلك المعنى او المعنى جزء
لما وضع له اللفظ او المعنى بحيث ينتقل الذهن من المسمى اليه والاول والثاني منتفيان
في اللازم الخارج عن المسمى فلو لم يتحقق الثالث لم يتحقق الفهم ودلالة الالتزام وان
شاركت دلالة التضمن في الافتقار الى اعتبار عقلي يعرف الجزء في التضمن واللازم في
الالتزام غير انه في التضمن لتعريف كون الجزء داخلا في المسمى وفي الالتزام لتعريف كونه
خارجا عن المسمى ولذلك كانت دلالة التضمن لفظية ودلالة الالتزام غير لفظية واللزوم
الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام اي لا يشترط في دلالة الالتزام ان يكون اللازم الخارج

عن المسمى لازما له في الخارج لحصول الفهم في دلالة الالتزام بدون اللزوم الخارجي
كالعدم والملكة فانهما امران متقابلان احدهما وجودي والآخر عدمي وهو عدم امر
في موضوع من شانه ان يتصف بالوجودي مثل العمى والبصر فان اللفظ الدال على العدم
بالمطابقة دال على الملكة بالالتزام مع انه لا لزوم بينهما في الخارج ضرورة تنافيهما فان
الامام اللزوم الخارجي ليس بشرط في دلالة الالتزام لان الجوهر والعرض متلازمان في
الخارج ولا يستعمل احدهما للآخر قال المصنف وفيه نظر فان عدم الاستعمال مع اللزوم
الخارجي لا يدل على عدم اشتراط اللزوم الخارجي في دلالة الالتزام فان الكلام في الدلالة
لا في الاستعمال ولا يلزم من عدم الاستعمال عدم الدلالة ولئن فرض ان المراد بالاستعمال
الدلالة حتى يكون معناه ان الجوهر والعرض متلازمان في الخارج مع انه لا دلالة للفظ
احدهما على الآخر فلا يكون صحيحا ايضا لانه لا يلزم من عدم الدلالة مع اللزوم الخارجي
بينهما ان لا يكون اللزوم الخارجي شرطا في دلالة الالتزام لجواز ان يكون اللزوم
الخارجي شرطا فيها مع عدمها عند تحقق اللزوم الخارجي لان وجود الشرط لا يقتضي
وجود المشروط والحاصل ان الاستدلال بعدم تحقق الشيء عند وجود امر على ان ذلك
الامر ليس بشرط غير صحيح لان وجود الشرط لا يقتضي وجود المشروط واما
الاستدلال بوجود شيء عند عدم امر على ان ذلك الامر ليس بشرط فصحيح لان عدم
الشرط يستدعي عدم المشروط قوله تقسيم وهو اما ان يستقل بالمفهومية
اولا والثاني الحرف والاول اما ان يدل على احد الازمنة الثلاثة ببنيته وهو الفعل
اولا وهو الاسم وقد علم بذلك حدود ها في التقسيم الثاني في المفرد باعتبار
انواع المفرد حتى تحدث ثلثة انواع اسم وفعل وحرف ووجه الحصر فيها ان المفرد
اما ان يستقل بالمفهومية او لا يستقل بها والثاني الحرف نحو في ولن والاول
الفعل نحو نصر وفرح والثاني الاسم نحو اسد وصبوح ومستقبل والمراد من قول النحاة
ان الحرف لا يستقل بالمفهومية ان الحرف مشروط في دلالته على معناه الافرادي ذكر
متعلقه وان الفعل والاسم يستقلان بالمفهومية ان دلالتهما على معناهما الافرادي
غير مشروط بذكر لفظ آخر بيانه ان لكل من الالفاظ المفردة لها معنيان احدهما الا
فرادي اي المعنى الذي يكون للمفرد موضوعا بازائه وثانيهما التركيبي اي المعنى
الذي يكون للفظ باعتبار التركيب مثل كون الاسم فاعلا ومبتداء والمفرد
مشروط في دلالته على المعنى التركيبي بذكر متعلقه فان كون الاسم فاعلا
انما

الثاني ان يدل بصيغته على احد الازمنة الثلاثة ... والاول ان يستقبل او لا والاول ... [illegible]

١٧

انما هو باعتبار ضمه الى الفعل والمفرد باعتبار دلالته على معناه الافرادي غير مشروط
بذكر متعلقه ان كان فعلا او اسما ومشروط بذكر متعلقه ان كان حرفا وذلك لان المعاني
الافرادية للمفرد على قسمين احدهما غير اضافي مثل معنى انسان وفرس ومعنى فرح ونحو
اضافي مثل الابتداء والانتهاء ثم الاضافي يعتبر على وجهين احدهما باعتبار نفسه من غير
ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير وثانيهما باعتبار تعلقه بالغير واستلزام
تعقله تعقل الغير والمفرد الموضوع للمعنى الذي ليس باضافي اسم ان لم يدل بنيته على احد
الازمنة الثلثة كانسان ورجل وفعل ان دل بنيته على احد الازمنة الثلثة كفرح
وكذا المفرد الموضوع للمعنى باعتبار نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل
الغير اسم ان لم يدل ببنيته على احد الازمنة الثلثة كالابتداء والانتهاء ومنتهى والمفرد المو
ضوع للمعنى الاضافي باعتبار تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير هو الحرف نحو من والى
ولما كان المعنى الاضافي بالاعتبار الثاني في قصور الانبع غير لم يدل اللفظ الموضوع له بهذا الاعتبار
عليه الا بعد ذكر ذلك الغير فلا يكون مستقلا بالمفهومية مثلا مفهوم الابتداء بمعنى اضافي واذا
اعتبر في نفسه من غير ملاحظة تعلقه بالغير واستلزام تعقله تعقل الغير يكون اللفظ الدال عليه
بالوضع اسما ان لم يدل بنيته على احد الازمنة الثلثة نحو الابتداء ومبتدء ومبتدئ ولو دل
بنيته على احد الازمنة الثلثة يكون فعلا نحو ابتداء ويبتدئ وابتدئ وان اعتبر من حيث
انه ابتداء متعلق بمكان مخرج عنه يكون اللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار حرفا كمن في قولنا
خرجت من البصرة وقد اورد على ذلك نحو ذو واولو واولات وقاب وقيس واي وبعض وكل
وفوق وتحت وامام وقدام وخلف ووراء فانها لا تستعمل الا مع ذكر متعلقها فينبغي ان يكون
حروفا اجيب بان هذه الالفاظ وان لم تستعمل الا مضافة غير مشروط في دلالتها ذكر متعلقها
فان معانيها غير ماخوذة باعتبار تعلقها بالغير واستلزام تعقلها تعقل الغير بل استعمالها مضافة
لعارض فان وضع ذو بمعنى صاحب ليلزم ذكر المضاف اليه لان المقصود من وضعه التوصل الى
الوصف باسماء الاجناس فان المقصود من وضع فوق التوصل الى علو على غيره فاضيف الى الغير
ليتضح المستعلي عليه وكذلك البواقي ونحو من وعلى في الاسمية بحث ردة الى ذلك بعد سوق
الاسمية بخصائصها وانه لم تقدر هذا التقدير اجراء للقياس عليها علم من لغتهم وقد علم
بالتقسيم المذكور حد كل واحد من الاسم والفعل والحرف وذلك لانه قد علم جنس الانواع الثلثة
وهو المفرد وتبين بالتقسيم فصل كل واحد فيكون جنس كل واحد وفصله معلومين
واذا علم جنس الشيء وفصله يكون حده معلوما قوله تقسيم وهو مفهومه لما انه كذا

او تتعدد او يتحد الاسم ويختلف مسماه او بالعكس فالاول اما ان يصح ان يشترك في مفهومه
كثيرون بالفعل او بالقوه وهو الكلي او لا يصح وهو الجزئي الحقيقي والكلي ان تساوى
صدقه على ما تحته فمتواطي كالانسان وان اختلف بشده وضعف او تقدم وتاخر فمشكك
كالموجود والابيض والثاني المتباينة كالانسان والفرس والثالث ان وضع للكل وضعًا
اولا فمشترك كالعين سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض او لم تتباين
كالاسود على الاسود علما وصفه فانه مدلوله في العلميه الذات وفي الاشتقاق الذات مع
الصفه فالمدلول في العلم جزء المدلول في المشتق ومدلوله في المشتق صفه لمدلول العلم وان
وضع لبعضها ثم استعمل لغيره فاستعماله في الموضوع له حقيقه وفي غيره مجاز والرابع المترادف
كالانسان والبشر ⁂ التقسيم الثالث للمفرد باعتبار وحدته وتعدده مع مدلوله وتعدده بما
اذا اعتبر الالفاظ والمعاني يكون على اربعة اقسام ووجه الحصر في هذه الاربعة ان اللفظ
اما واحد او متعدد وعلى التقديرين فمعناه واحد وحدة شخصيه او نوعيه او متعدد فالاقسام
اربعة الاول ان يتحد اللفظ والمعنى والثاني ان يتعدد اللفظ والمعنى وهذا القسم مقابل
للاول والثالث ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى والرابع عكسه اي يتعدد اللفظ ويتحد المعنى
والثالث مقابل للرابع وهما متوسطان بين الاولين فالاول اي يتحد اللفظ والمعنى اما ان
يكون بحيث يصح ان يشترك في مفهومه كثيرون بالفعل كالانسان او بالقوه كالشمس او لا
يصح فان صح فهو الكلي وان لم يصح فهو الجزئي الحقيقي كهذا الانسان والكلي ان تساوى صدقه
على ما تحته من الافراد فمتواطي لتوافقها فيه كالانسان بالنسبه الى افراده وان اختلف صدقه
على ما تحته من الافراد بالشده والضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولويه وعدمها كا
لابيض للثلج والعاج والموجود للواجب والممكن والواحد بالنسبه الى ما لا ينقسم اصلا
والى ما ينقسم بوجه فهو المشكك لان الناظر في مفهومه يشكك انه من قبيل المتواطي لاستواء
الافراد في حصول معناه او من قبيل المشترك لاختلاف الافراد في مفهومه بالشده وا
لضعف او بالتقدم والتاخر او بالاولويه وعدمها والثاني اي يتعدد اللفظ والمعنى
ويسمى تلك الاسماء متباينه لكون كل واحد مباينا لغيره في معناه مثل الانسان والفرس
والبقر والثالث وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى ان كان اللفظ وضع لكل واحد وضعا
اولا على معنى ان الوضع بالنسبه الى كل غير مسبوق بملاحظة الوضع لغيره اي على معنى ان الوضع
بالنسبه الى كل واحد غير مسبوق بالوضع لغيره فمشترك كالعين بالنسبه الى معانيه فانه
موضوع بازاء كل واحد وضعا اولا سواء تباينت المسميات كالجون للسواد والبياض او لم
تتباين

او الفعل على الاصح وقيل بالفعل اصلا او لا يتصل الصحاح



يتباين كالاسود على الشخص المتصف بالسواد علما وصفه فان مدلوله في العلميه الذات
وفي الاشتقاق اي في الوصفيه الذات مع الصفه فالذات التي هي مدلول العلم جزء من مدلول
اللفظ المشتق ومدلول اللفظ المشتق وصف لمدلول العلم وانه نظرا الى مدلوله في الوصفيه
ليس هو الذات مع الصفه بل مدلوله في الصفه ذات مع الصفه لا الذات المعينه التي هي
مدلول العلم فلا يكون المدلول في العلم جزء المدلول في المشتق هذا اذا كان اللفظ موضوعا لكل
منها وضعا اولا وان وضع اللفظ لبعضها ثم استعمل لغيره اي نقل الى غيره لمناسبة بين اللفظ
باعتبار استعماله في الموضوع له حقيقه ومجازا بالنسبه الى غيره كالاسد فانه وضع للحيوان
المفترس ثم استعمل للشجاع لمناسبة بينهما وهي الشجاعه فالاسد بالنسبه الى الحيوان المفترس
حقيقه وبالنسبه الى الشجاع مجاز والرابع وهو ان يتعدد اللفظ ويتحد المعنى سميت تلك
الالفاظ مترادفه كالاسد والليث والضرغام فان كل واحد منها وضع للحيوان المفترس
فوائد قاعده وقد اصطلح قوم على تسميه الكلي الذي نسميه المطلق بالعام والجزئي بالخاص
واعلم ان اشتراك الاشخاص في الانسانيه ليس بمجرد الاسم وليس وقوع الانسان عليها
كوقوع الانسان زيد على جمع تسموا به فان زيدا لم يسم به الا لانه هو لا لمعنى كلي يطابق
كل زيد ولو رايت رجلا مجهول الاسم حكمت بانه انسان ولم تحكم بانه زيد حتى تسال عنه فعلمت
انك في هذا الحكم متمثل صورة كليه مطابقه لكل انسان فساغ لك الحكم ولم تتمثل من زيد صوره
يطابق كل زيد لتحكم به فاذا عرفت الفرق بين وقوع اسم الليث على الاسد لا بالاشتراك
ووقوعه على شخص انساني سمعناه او لم نعرفه يختلف بالاعتبار عرفت ان العموم انما هو من عوارض
المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين المختلفين وقد صح العموم في احدهما
دون الاخر فلو لا اعتبار المعنى لتساويا في المنع وعدمه لاتحاد الصيغه ونحن لا نعني به من عوارض
الالفاظ من حيث انها ذوات معان تطابق كثيره ⁂ المفهوم الذي يمنع نفس تصوره من الشركه
فيه هو الجزئي كزيد وهذا الانسان والمفهوم الذي لم يمنع نفس تصوره من الشركه فيه هو الكلي
الذي يسميه الاصوليون مطلقا وهو ماهيه الشيء وحقيقته من غير قيد زائد والعام هو
الحقيقه مع العوارض لكثره غير محصوره والجزئي والكلي في المطلق والعام انما يعتبر بالنسبه
الى المفهوم وقد يقال للفظ الدال على الجزئي والكلي والمطلق والعام بالعرض وقد قيل ان الماهيه
في ذاتها لا واحده ولا كثيره ولا واحده ولا كثيره فاللفظ الدال عليها من غير تعرض
لقيد ما هو المطلق ومع العرض لكثره محصوره اسم العدد ولكثره غير محصوره هو العام ومع
العرض لوحده معينه هو المعرفه ولوحده غير معينه هو النكره وقد اصطلح قوم على تسميه الكلي

بالعام وتسمية الجزئي بالخاص واعلم ان اشتراك اشخاص الانسان في الانسانية ليس مجرد اسم
الانسان وليس وقوع اسم الانسان على الاشخاص الانسانية كوقوع اسم زيد على جمع سُمّي
كل منهم بزيد فان كلا منهم لم يسم بزيد باعتبار معنى مشترك بينهم بل كل منهم لم يسم بزيد الا لانه عليه ص
هو بخصوصه باعتبار معنى مشترك بين الرجل الذي رايته ولم تعرف اسمه وبين غيره وقد علمت
وجود ذلك المعنى فيه ولم تحكم بان هذا الرجل زيد حتى تسال عنه فعلمت انك في الحكم بانه انسان
متمثل صورة كلية مطابقة لكل من يقال له انه انسان فلهذا جاز لك الحكم بانه انسان ولم
تتمثل من زيد صورة كلية مطابقة لكل من يقال له انه زيد لتحكم بانه زيد فاذا عرفت الفرق
بين اطلاق الاسم على الشخص باعتبار معنى مشترك بينه وبين غيره وبين اطلاق الاسم على الشخص
باعتبار خصوصه الشخصي وعرفت ان وضع اسم الليث على الاسد لا يمنع نفس تصور معناه
الشركة اذا كان وضعه باعتبار الجنسية ووقوعه على شخص انساني يمنع نفس تصور معناه
الشركة اذا كان وقوعه باعتبار انه جعل علما له فمفهوم الليث الذي هو اسم واحد يختلف
باعتبارين اي اعتبار ان الليث اسم جنس للاسد واعتبار انه علم لشخص انساني فان مفهومه
باعتبار الاول لا يمنع نفس تصوره من الشركة فيه وباعتبار الثاني يمنع نفس تصوره من الشركة
فيه ظهر لك ان العموم انما هو من عوارض المعاني دون الالفاظ فان اسم الليث واحد في المفهومين
المختلفين اي الجنسية والعلمية وقد صح العموم فلولا اعتبار المعنى في العموم دون اللفظ لـ
لتساوى المفهومان في منع الشركة لان اللفظ واحد وقد يصح ان يقال العموم من عوارض الالفاظ
اضافي حيث ان الالفاظ ذوات معان باعتبار دلالتها عليها يطابق الكثرة فيكون العموم
عارضا للالفاظ بسبب تطابقها للكثرة باعتبار المعاني قوله تحقيق اذا قلنا مثلا
حيوان فهنا امور ثلثة من حيث هو وكونه كليا والمجموع والاول موجود في الخارج لانه
جزء الموجود فيه دون الباقين للزوم التشخص المانع من اعتبار الشمول التكليف الشرعي
ليس في الاعتبارات الذهنية فالحق ان الدال على الماهية المفردة كقوله تعالى فتحرير رقبة
مطلق اي دال على واحد في الخارج غير عين لا عام بمعنى الشمول المعنوي لعدم تصور عتق
رقبة مع اعتبار كليتها لعدم وجودها في الاعيان وقولنا وجود الاخص يستلزم وجود
الاعم معناه من حيث هو لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا
عن العوارض فان المجرد هو بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود
لا بشرط شيء الوجود بشرط لا شيء ٥ اذا قلنا حيوان فهنا امور ثلثة الاول الحيوان من حيث
هو من غير اعتبار امر آخر مباين او عارض مفارق او لازم للوجود او للماهية بوسط او بغير
وسط

وسط والثاني كونه كليا اي كونه بحيث لا يمنع نفس تصوره من الشركة من غير ان يشترط
الى حقيقة من الحقائق وهو مفهوم كلي من غير اعتبار امر آخر والثالث المجموع من الاول
والثاني وهو الحيوان الكلي والاول اي الحيوان من حيث هو موجود في الخارج لا على معنى
انه موجود في الخارج منفردا عن الجهات بل على معنى انه موجود في ضمن المشخصات بان
يكون وجوده عين وجود الشخص والذي يدل على وجوده ان هذا الحيوان موجود في الخارج
فالحيوان موجود في الخارج لانه جزء هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج
موجود في الخارج فالحيوان الذي هو جزء هذا الحيوان اما الحيوان من حيث هو او الحيوان
مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود وان كان الثاني فيعود الكلام الى السؤال
الحيوان جزء الحيوان مع قيد والحيوان مع قيد موجود فالحيوان موجود فما هو جزؤه اما
الحيوان من حيث هو او الحيوان مع قيد فان كان الاول فالحيوان من حيث هو موجود و
ان كان الثاني فيعود الكلام اليه فاما ان ينتهي الى الحيوان من حيث هو فيكون الحيوان من
حيث هو موجودا او يتسلسل الى غير النهاية فيلزم ان يكون الحيوان المقيد بالقيود
الغير المتناهية موجودا فيلزم وجود القيود الغير المتناهية المترتبة دفعة واحدة
وهو محال ولو على تقدير جوازه فالمطلوب حاصل لانه اذا كان الحيوان مع جملة القيود الغير
المتناهية موجودا يكون الحيوان موجودا ولا يكون معه قيد آخر والا لكان داخلا في جملة
القيود والحال انا فرضناه جملة القيود وخارجا عن جملة القيود لانه قيد آخر وراء جملة
القيود وهو محال فتعين ان لا يكون معه قيد آخر فيكون الحيوان من حيث هو موجودا والثاني
اي الكلي والمجموع الذي هو الحيوان الكلي غير موجودين اما الكلي فلانه لو كان موجودا لكان
عارضا للحيوان الموجود في الخارج لانه غير قائم بنفسه لانه مفهوم اضافي والمفهوم الاضافي
لا يكون قائما بنفسه واذا كان عارضا للحيوان الموجود في الخارج يلزم ان يكون الحيوان الموجود في
الخارج غير مانع من وقوع الشركة فيه لان ما عرض له الكلي يكون كذلك ولا يجوز ان يكون الحيوان
الموجود في الخارج غير مانع من وقوع الشركة فيه لان الحيوان الموجود في الخارج يلزمه التشخص المانع
من اعتبار الشركة والشمول فالكلي غير موجود في الخارج واما المجموع وهو الحيوان الكلي فظاهر
لان احد جزئيه الكلي وهو غير موجود واذا كان احد جزئي المجموع غير موجود يكون المجموع غير
موجود والتكليف الشرعي ليس هو في الاعتبارات الذهنية مثلا التكليف بتحرير رقبة لا
يكون في رقبة اعتبارية ذهنية بل يكون في رقبة موجودة في الخارج والحق ان الدال على الماهية
المفردة في قوله تعالى فتحرير رقبة مطلق اي دال على واحد في الخارج غير عين لا عام بمعنى الشمول

المعنوي اي الرقبة المقيدة بقيد الكلي لانه لا يتصور عتق رقبة كلية لعدم وجود الرقبة
الكلية في الاعيان وانما قيد قوله لا عام بقوله بمعنى الشمول المعنوي لما عرفت ان بعضهم
سمى المطلق بالعام وهو الحقيقة من حيث هي والعام بهذا المعنى موجود في الخارج واما العام
بمعنى الشمول المعنوي غير موجود في الخارج قوله قولنا وجود الاخص يستلزم وجود
الاعم اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل انكم قلتم ان وجود الاخص يستلزم وجود
الاعم والاعم هو العام فيكون العام موجودا في الخارج تقرير الجواب ان قولنا
وجود الاخص يستلزم وجود الاعم معناه ان وجود الاخص يستلزم وجود الاعم من حيث
هو لا من حيث انه كلي وليس معنى قولنا من حيث هو ان يكون مجردا عن العوارض فان المجرد
هو بشرط لا شيء ومن حيث هو معناه لا بشرط شيء ولا يلزم من الوجود لا بشرط شيء الوجود
بشرط لا شيء فان الاول اعم من الثاني ووجود الاعم لا يستلزم وجود الاخص واعلم ان
المصنف فسر المطلق بالدال على واحد في الخارج غير معين والمطلق هو الدال على الماهية من
حيث هي والدال على واحد في الخارج غير معين هو النكرة ولا يشكل ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر
لكن لما لم يكن فرق بين المطلق والنكرة في اصطلاح اهل الاصول اذ تمثيل جميعهم المطلق
بالنكرة في كتبهم فسر المطلق بما هو تفسير النكرة ووجهه ان المطلق هو الدال على الماهية من حيث
هي والماهية من حيث هي لا توجد الا في ضمن الاحاد فالتكليف المتعلق بالماهية من حيث هي
يستدعي وجودها في الخارج غير معين فيكون التكليف متعلقا بوجود واحد في الخارج غير معين
فلا فرق بين ان يجعل متعلق التكليف الماهية من حيث هي او واحدا من احادها في الخارج
غير معين فلهذا لم يفرقوا بين المطلق والنكرة قوله تخلص فحينئذ قائلون بالعموم المعنوي
عقلا ومانعون عن التكليف به شرعا فتسمية الكلي في الاصول بالمطلق هو الحق فان التكليف
بالمطلق ممكن فانه موجود وان توقف وجوده على المشخصات وليس التكليف من حيث انه
كلي ممكنا لعدم وجوده في الخارج مطلقا ه المصنف واصحابه من علماء الاصول قائلون بان
الماهية لها شمول وعموم معنوي لكن باعتبار العقل لما عرفت ان الكلية عارضة للماهية
في العقل لا في الخارج ومانعون من التكليف بالماهية المقيدة بقيد العموم المعنوي وشمولها
فان الماهية بقيد العموم غير موجودة في الخارج فلا يكون التكليف بها شرعا لما عرفت ان التكليف
لا يكون بالاعتبارات الذهنية بل بالامور الخارجية فتسمية الكلي اي الماهية من حيث
هي بالمطلق هو الحق فان التكليف بالمطلق الذي هو الماهية من حيث هي موجود في الخارج
وان لم يكن منفردا بالوجود مستقلا به بل توقف وجوده على المشخصات وليس التكليف
بالمطلق

ووجودها في الخارج لا يتصور الا في ضمن الاحاد
فالتكليف بها يستدعي وجود واحد في الخارج
صح



بالاستقلال يكون موجودا صح

من حيث انه كلي ممكنا لما عرفت ان الماهية المقيدة بقيد الكلي غير موجود مطلقا
في الخارج اي لا بالاستقلال ولا في ضمن المشخصات بخلاف المطلق فانه وان لم يكن موجودا
في ضمن المشخصات واعلم ان الاصوليين اختلفوا ان الامر بفعل هل يكون المطلوب منه
ماهية الفعل من حيث هي او واحد من جزئياته فذهب بعضهم الى ان المطلوب من الامر
بالفعل المطلق واحد من جزئياته باعتبار انه ممكن مطابق للماهية فيكون المراد بالمطلق
جزئي ممكن مطابق للماهية لا الماهية فلا يكون المراد بالمطلق الماهية من حيث هي وذهب
بعضهم الى ان المطلوب من الامر بالفعل المطلق الماهية من حيث هي فيكون المراد بالمطلق
الماهية من حيث هي فيكون المطلق اسما للماهية من حيث هي فتسمية الماهية من حيث هي
بالمطلق هو الحق والماهية من حيث هي هي الكلي فتسمية الكلي اي الماهية من حيث هي في
الاصول بالمطلق هو الحق وهو المختار عند المصنف بحجة الاول ان الماهية من حيث هي يستحيل
وجودها في الخارج لان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد اي الاشتراك بين كثيرين فيكون
كليا والموجود في الخارج يلزمه التشخص فيكون جزئيا فلو كانت الماهية موجودة في الخارج
يلزم ان يكون كليا جزئيا معا في الخارج وهو محال فكلما يستحيل وجوده في الخارج لا يكون
مطلوبا وهو غير مستقيم فانا لا نسلم ان الماهية من حيث هي يلزمها التعدد وذلك لانه لو استلزم
الماهية من حيث هي التعدد امتنع عروض التشخص لها وليس كذلك بل الماهية من حيث
هي لا تقتضي التعدد والوحدة وحجة الثاني ان المطلوب من الامر بفعل مطلق هو الماهية من
حيث هي لان المطلوب من الامر بالفعل المطلق فعل مطلق ولا شيء من الجزئي بفعل مطلق
لان الجزئي مقيد بالمشخصات فلا شيء من المطلوب من الامر بفعل مطلق جزئي وينعكس الى
قولنا لا شيء من الجزئي بمطلوب من الامر بفعل مطلق فيلزم ان يكون الماهية من حيث هي المشتركة
بين الجزئيات هي المطلوب من الامر بالفعل المطلق فيكون المراد من المطلق الماهية من حيث
هي الكلي فتسمية الكلي بالمطلق هو الحق ولا يحتاج ان يحمل المطلق على واحد من الجزئيات
في الخارج والاعتراض على هذا بانه يستحيل وجود الماهية المشتركة في الخارج والا يلزم ان يكون
الموجود في الخارج كليا جزئيا معا في الخارج ساقط لانهم ما قالوا ان الماهية بقيد الاشتراك
هي المطلوبة بل قالوا الماهية من حيث هي معروضة للاشتراك هي المطلوبة ولا يستحيل ان يكون
الماهية المعروضة للاشتراك موجودة في الخارج والحق ان الماهية من حيث هي لا توجد في الخارج
الا في ضمن الجزئيات فيكون الماهية من حيث هي مطلوبة بالقصد الاول والجزئي مقصود بالقصد الثاني
فعلى هذا صح تسمية الكلي اي الماهية من حيث هي بالمطلق وصح تسمية الجزئي بالمطلق ايضا ه

قوله قاعدة والكلي وان كان اعم من الجزئي فان عدم الكلي اخص من عدمه فانه كلما
صدق السواد صدق اللون من غير عكس وكذلك كلما صدق اللالون صدق اللاسواد من غير
عكس فالكلي كاللون بالنسبة الى السواد والانسان بالنسبة الى زيد وهذا الانسان اعم
مطلقا من الجزئي كالسواد بالنسبة الى اللون وكزيد وهذا الانسان بالنسبة الى الانسان
فانه كلما صدق السواد عليه صدق اللون عليه وليس كلما صدق اللون عليه صدق السواد
عليه فان البياض صدق عليه اللون ولا يصدق السواد عليه وكذا صدق زيد وهذا الانسان
يستلزم صدق الانسان من غير عكس وعدم الكلي اخص مطلقا من عدم الجزئي فعدم اللون اخص
مطلقا من عدم السواد فانه كلما صدق اللالون صدق اللاسواد من غير عكس وكذا عدم الانسان
اخص مطلقا من عدم زيد وعدم هذا الانسان فانه كلما صدق اللاانسان صدق عدم
زيد وعدم هذا الانسان من غير عكس وذلك لان كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون
بين نقيضيهما عموم وخصوص مطلق على العكس قوله قاعدة كل معقولين غير متباينين
فاحدهما مع الآخر اما اخص مطلقا او اعم مطلقا او اعم من وجه واخص من وجه كالانسان والا
بيض فان الانسان منه ما ليس بابيض ومن الابيض ما ليس بانسان او متساويان كالناطق والا
نسان فالاولان لا يتعاكسان راسا براس بل كل الموصوفات باحدهما يوصف بالآخر
وليس كلما يوصف بالآخر يوصف به بل بعضه والاخيران يتعاكسان والاوسطان لا يتعا
كسان على الحصر بل على البعض واذا تحقق عام وخاص مطلقان فلا اشتراك في الاخص يوجب
الاشتراك في الاعم ضرورة والا لوجد ما هو اخص منه ولا اعم معه وايضا استلزم ان يكون
الاخص مطلقا اعم من اعمه ف كل معقولين اي كليين غير متباينين فاحدهما بالقياس الى الآخر
اما اخص منه مطلقا كالانسان بالقياس الى الحيوان فانه اخص من الحيوان مطلقا او اعم منه مطلقا
كالحيوان بالنسبة الى الانسان فالحيوان اعم من الانسان مطلقا او اعم منه من وجه واخص منه من فانه
وجه كالانسان والابيض فان الانسان اعم من الابيض من وجه فان من الانسان من ليس بابيض
كالحبشي واخص من الابيض من وجه فان من الابيض ما ليس بانسان كالثلج او متساويان كالناطق
بالنسبة الى الانسان فالاولان اي الاخص مطلقا والاعم مطلقا لا يتعاكسان راسا براس
اي لا يكون اخص مطلقا من شيء اعم منه مطلقا وكذلك لا يكون اعم مطلقا من شيء اخص منه مطلقا
فان الانسان الذي هو اخص مطلقا من الحيوان لا يكون اعم منه مطلقا وكذلك الحيوان الذي
هو اعم مطلقا من الانسان لا يكون اخص منه مطلقا بل كل ما هو موصوف باحدهما اي الاخص
مطلقا يوصف بالآخر اي الاعم مطلقا وليس كلما يوصف بالآخر اي الاعم مطلقا يوصف به اي الا
خص مطلقا بل بعض ما يوصف بالاعم مطلقا يوصف بالاخص وذلك كالانسان والحيوان فان
كل



كلما يوصف بالانسان يوصف بالحيوان فيصدق كل انسان حيوان وليس كل ما يوصف
بالحيوان يوصف بالانسان فليس كل حيوان انسان بل بعض ما يوصف بالحيوان يوصف
بالانسان فيصدق بعض الحيوان انسان ويلزم من هذا ان يكون نقيض الاخص
مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا ونقيض الاعم مطلقا اخص من نقيض الاخص مطلقا فان
نقيض الانسان اعم من نقيض الحيوان مطلقا ونقيض الحيوان اخص من نقيض الانسان
مطلقا والاخيران اي المتساويان يتعاكسان فانه اذا كان الشيء مساويا للآخر يكون
ذلك الغير مساويا له وكل ما يوصف باحدهما يوصف بالآخر وبالعكس كالانسان والناطق
فان الانسان مساو للناطق والناطق ايضا مساو للانسان وكل ما يوصف بالانسان يوصف
بالناطق وبالعكس ويمكن ان يحمل قوله يتعاكسان ان عدم احد المتساويين مساو
للآخر كاللاانسان واللاناطق فانهما ايضا متساويان والاوسطان اي الاعم من وجه
والاخص من وجه لا يتعاكسان على الحصر اي ليس كل ما يوصف باحدهما يوصف بالآخر ولا
ما يوصف بالآخر يوصف به بل يتعاكسان على البعض اي بعض ما يوصف باحدهما يوصف بالآخر
وبعض ما يوصف بالآخر يوصف به كالانسان والابيض فانه ليس كل ما يوصف بالانسان
يوصف بالابيض فان الحبشي انسان وليس بابيض وليس كل ما يوصف بالابيض يوصف
بالانسان فان الثلج ابيض وليس بانسان ويمكن ان يحمل قوله لا يتعاكسان على الحصر
بل على البعض على ان عدم الاعم من الشيء من وجه والاخص منه من وجه لا يكون اعم من عدم
الآخر من وجه واخص منه من وجه في جميع الصور بل في بعض الصور اي لا يلزم ان يكون كل امرين
بينهما عموم وخصوص من وجه يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه بل في بعض الصور
يكون بين امرين عموم وخصوص من وجه ويكون بين نقيضيهما عموم وخصوص من وجه كالانسان
والابيض فانه يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ويكون بين نقيضيهما وهما اللاانسان و
اللاابيض ايضا عموم وخصوص من وجه فان اللاانسان واللاابيض يصدقان معا
على البقر الاسود ويصدق اللاانسان بدون اللاابيض في الثلج ويصدق اللاابيض
بدون اللاانسان في الحبشي وفي بعض الصور يكون بين امرين عموم وخصوص من وجه ولا
يكون بين نقيضيهما عموم وخصوص اصلا لا مطلقا ولا من وجه بل يكون بينهما مباينة كلية
كالحيوان واللاانسان فانه بينهما عموم وخصوص من وجه فان الحيوان يصدق مع اللا
انسان في الفرس ويصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان واللاانسان بدون
الحيوان في الشجر ويكون بين نقيضيهما وهما اللاحيوان والانسان مباينة كلية فان نقيض
العام

من غير الخاص متباينان واذا تحقق عام مطلق كالجسم النامي وخاص مطلق كالحيوان
فالاشتراك في الاخص يوجب الاشتراك في الاعم اي اذا اشترك شيئان في الاخص كاشتراك
الانسان والفرس في الحيوان الذي هو اخص من الجسم النامي يوجب اشتراكه اي في الاخص
الذي هو الحيوان اشتراكهما في الاعم الذي هو الجسم النامي ضرورة لانه لو اشتركا في الا
خص ولم يشتركا في العام لتحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وذلك لانه لما اشتركا في
الاخص تحقق الاخص فيهما ولما لم يشتركا في الاعم لم يتحقق الاعم فيتحقق بدون الاعم ولما الاخص صح
ولما كان الاخص مستلزما للاعم يلزم تحقق الاعم فيلزم تحقق الاخص بدون الاعم ومع الاعم وهو
محال وايضا يلزم ان يكون الاخص مطلقا اعم من اعمه وذلك لانه لما اشتركا في الاخص ولم
يشتركا في الاعم لزم تحقق الاخص بدون الاعم والاخص متحقق مع الاعم وما تحقق مع شيء و
تحقق بدونه يكون اعم منه فيلزم ان يكون الاخص اعم من الاعم قوله قاعدة والمعنى العام
اذا وجب له امر او امتنع عليه لذاته اطرد فيما وقع تحته وما امكن له لذاته فقد لا يمكن تحته باعتبار
فان خواص ما تحته قد تجب باعتبارها او تمتنع عليها باعتبار الاعم ان المعنى العام اذا وجب له
لذاته امر او امتنع عليه امر لذاته اطرد فيما وقع تحته من الافراد اي ما وجب له لذاته وجب لما تحته
من الافراد وما امتنع عليه لذاته امتنع على ما تحته من الافراد وذلك لان ما وجب للعام لذاته
يكون لازما له والعام لازم لما تحته فيكون الواجب له واجبا لما تحته لان لازم اللازم لازم
وما امتنع على العام لذاته مناف له والعام لازم لما تحته من الافراد ومنافي اللازم مناف
للملزوم فيكون ما امتنع على العام لذاته ممتنعا على ما تحته من الافراد وما امكن للعام بالامكان
الخاص لذاته فقد لا يمكن لما تحته من الافراد بالامكان الخاص بل قد تجب لما تحت العام من الافراد
ما يمكن للعام بالامكان الخاص وذلك لان خواص ما تحت العام قد تجب لما تحت العام باعتبار
ذات ما تحت العام اذا كانت الخاصة لازمة وهي ممكنة للعام بالامكان الخاص لذاته وكذلك
الخاصة اللازمة لنوع من الانواع المندرجة تحت العام يكون ممتنعة على غير ذلك النوع من الا
نواع التي هي تحت العام ويكون ممكنة للعام لذاته بالامكان الخاص قوله قاعدة و
اللازم الحقيقي ما لا يفارق الشيء في الخارج والذهن جميعا كالزوجية للاربعة بعد فهمها
والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لم يكن لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارجي
والحقيقة الانسانية اذا تشخصت بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد فهي لذاتها
لا تقتضي عموما ولا خصوصا وكل ما لحقه امر بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلزمه لذاته ولا
ما افتقر الى الخارجي فيصح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان
وعرضيان

صوابه وتمتنع عليها باعتبار الاعم [illegible]

[illegible] للعام بالامكان [illegible]

وعرضيان للمعاني لا من حيث انها ذوات الفاظ وليسا بعرضين لازمين بل عارضين
اللازم للشيء ما يمتنع انفكاكه عنه وهو اما لازم لوجود الخارجي واما لازم للوجود الذهني
دون الخارجي واما لازم للماهية بوسط او بغير وسط فاللازم اللازم الحقيقي ما لا
يفارق الشيء في الخارج والذهن جميعا والصحيح ان يقال ما يمتنع مفارقته لان الذي لا يفارق
الشيء لا يلزم ان يكون لازما ولعله سماه اللازم الحقيقي منسوبا الى الحقيقة اي الماهية
فان ما يمتنع مفارقته في الخارج والذهن جميعا يكون لازما للحقيقة فنسبه اليها وذلك كالزوجية
للاربعة فانها لازمة للاربعة في الخارج وفي الذهن بعد فهم الاربعة وبهذا القيد يحترز عن
الذاتي والامر الواحد اذا اجتمع مع شيئين متقابلين لا في زمان واحد فان اجتماع الشيء
مع شيئين متقابلين في زمان واحد محال بل اجتمع مع احد المتقابلين في زمان ومع المقابل
الاخر في زمان آخر كالجسم اذا اجتمع مع السواد والبياض في زمانين لم يكن لحوق احدهما
للشيء لذاته بل لامر خارجي خارج عن ذلك الشيء وذلك لانه لو كان لحوق احدهما اياه
لذاته لكان اللاحق لازما لذاته فامتنع اجتماعه مع الاخر ضرورة امتناع اجتماع المتقابلين
فلا يكون لحوق احدهما اياه لذاته بل لامر خارج عنه والحقيقة الانسانية اذا تشخصت
بالوقوع في الاعيان وعمت بشرط التجرد عن اللواحق المشخصة فهي لذاتها لا تقتضي
عموما ولا خصوصا وذلك لانها لو كانت لذاتها تقتضي العموم امتنع تشخصها بالوقوع في الاعيان
والا لزم ان يكون في الاعيان متشخصة وعامة وهذا محال ولو كانت لذاتها تقتضي الخصوص
امتنع عمومها والا لزم جواز اجتماع التشخص والعموم فيها وهو محال وكل شيء لحقه امر
بسبب اذا تجرد عن ذلك السبب لا يلحقه ذلك الامر فذلك الامر لا يلزم ذلك الشيء لذاته
لانه لو كان لازما لذلك الشيء لذاته لما افتقر الى ذلك السبب الخارجي واذا تقرر هذا فقد
صح ان العموم والخصوص عرضيان للالفاظ من حيث انها ذوات معان وذلك لان لحوق
العموم والخصوص للالفاظ باعتبار عروضهما للمعاني والمعاني خارجة عن الالفاظ وما لحق
الشيء بسبب امر خارج لا يكون لازما فالعموم والخصوص لا يكونان لازمين للالفاظ بل عارضين
لها من حيث انها ذوات معان وكذلك العموم والخصوص عرضيان للمعاني لان المعاني قد
يجتمع مع العموم تارة ومع الخصوص اخرى فلم يكن لحوق احدهما اياها لذاتها بل لامر خارجي
ولا يكون احدهما لازما لها فيعني ان يكونا عرضيين غير لازمين بل عارضين لكن عروضهما
للمعاني لا من حيث انها ذوات الالفاظ لانهما يعرضان للمعاني من غير اعتبار الالفاظ قوله
قاعدة ولا دلالة للعام على الخاص من حيث خصوصه وللخاص دلالة على العام اللازم اما [illegible]

[illegible] في التصور [illegible]

ان كان جزؤه او لازما ان كان خارجا عنه فالقائل رايت فعلا او حركة ولم ار صلاة صادق
والقائل رايت صلوة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لدلالة الصلوة ضمنا على الحركة والفعل
والخاص لما لم يكن جزء العام ولا لازمه ولا كله لتحققه دونه انتفت الدلالات كلها ومن
هذه القاعدة يعلم ان من اعترف ان الانسان عام اخطا في تعريف هذا العموم بانه اللفظ
الواحد الدال على شيئين فصاعدا فان الانسانية لا دلالة فيها على الكثرة بل على معنى واحد
يلزمه صحة انطباقه على الكثرة لا دلالة عليها فان العام يطلق على معنيين احدهما الكلي
اي الماهية من حيث هي والاخر الماهية المقيدة بكثرة غير محصورة وكذلك الخاص يطلق على معنيين
احدهما الجزئي المندرج تحت العام بالمعنى الاول والاخر الماهية المقيدة ببعض الكثرة ولا
دلالة للعام بالمعنى الاول على الخاص بالمعنى الاول من حيث خصوصه وللخاص بالمعنى الاول
دلالة على العام اللازم احترازا من العام الغير اللازم كعرضي مفارق بالنسبة الى جزئياته
كالماشي بالفعل بالنسبة الى الانسان وكالضاحك بالفعل بالنسبة الى افراد الانسان ودلالة
الخاص على العام اللازم اما بالتضمن ان كان العام جزءا للخاص كالحيوان بالنسبة فان
الحيوان عام بالنسبة الى الانسان لازم له جزء له والانسان دال عليه بالتضمن واما بالالتزام
ان كان العام اللازم خارجا عن الخاص كالحيوان بالنسبة الى الناطق فان الحيوان عام لازم
بالنسبة الى الناطق خارج عن مفهوم الناطق والناطق دال على الحيوان بالالتزام فالقائل
رايت فعلا او حركة ولم ار صلوة صادق لان الحركة والفعل عام لازم بالنسبة الى الصلوة
ولا دلالة للعام على الخاص والقائل رايت صلوة ولم ار حركة ولا فعلا كاذب لان الصلوة
خاص بالنسبة الى الحركة والفعل وللخاص دلالة على العام اما بالتضمن واما بالالتزام وانما قلنا
لا دلالة للعام على الخاص لان الخاص لا يكون جزء العام ولا لازمه ولا كله اي كل العام وذلك
لان الخاص لو كان جزءا للعام او لازما له او كله لما تحقق العام بدونه ضرورة امتناع تحقق
الشيء بدون جزئه او لازمه او كله واللازم باطل ضرورة تحقق العام بدون الخاص فالملزوم
كذلك واذا لم يكن الخاص جزءا للعام ولا لازمه ولا كله انتفت الدلالات كلها اي المطابقة و
التضمن والالتزام اما انتفاء دلالة المطابقة فلان الخاص لم يكن كله واما انتفاء دلالة التضمن
فلان الخاص لم يكن جزء العام واما انتفاء الدلالة الالتزام فلان الخاص لم يكن لازما للعام
ومن هذه القاعدة وهي انه لا دلالة للعام على الخاص يعلم ان من اعترف بان الانسان من حيث هو
عام بالمعنى الاول اخطا في تعريف العام بهذا المعنى اي الماهية من حيث هي بانه اللفظ الواحد
الدال على شيئين فصاعدا فان الانسانية من حيث هي لا دلالة فيها على الكثرة وذلك لان الانسان من
حيث



حيث هو عام بالنسبة الى الكثرة اي الجزئيات ولا دلالة للعام على الخاص اصلا بل
من انسانيته دالة على معنى واحد يصح انطباقه على الكثرة لا دلالة على الكثرة فانه لا يلزم من
صحة انطباقه على الكثرة دلالة عليها قوله قاعدة تفرق فيها بين هذا العموم وبين
الاستغراقي وهذه الاحكام للعام بمعنى عدم منع الشركة وهو الذي يضاف الى المفرد من دون
ضميمة تعريف او غيره واما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الخبر فقولنا كل شيء ليس بمعناه
كل الشيء فان الاول كلي عددي والثاني كلي مجموعي وانت تقول كل حبة من البر غير متقوم
ولا تقول كل الحبات منه غير متقوم ويعرف العددي بالتنوين والمجموعي باللام والاول هو
الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد فكل سواد لون معناه كل واحد واحد
مما يوصف بانه سواد كيف كان فانه موصوف بانه لون والعام المعنوي يلزم من كذبه
كذب الخاص ولا عكس ومن صدق الخاص صدقه ولا عكس والاستغراقي يلزم من كذب
الحكم على الخاص من كذبه ولا عكس ومن صدق الحكم فيه صدقه على الخاص ولا عكس وهذا
العام هو الذي ياتي الاحتجاج به لتعرضه للآحاد بخلاف الاول فانك تحكم عليه بما لا
يتعدى الى الاشخاص فتقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان ولا تقول كل سواد فانه
اذا تشخص بغيره فرض في الانسان لم يكن هو فلم يمكن للاحاد ما امكن للماهية المطلقة
وهذه قواعد مهمة ونفعها عظيم ه اراد ان يذكر هذه القاعدة الفرق بين هذا العموم
اي الذي بحسب الكلي اي الماهية من حيث هي وهو الذي سمي بالمعنوي وبين العموم الاستغراقي
اي العموم الذي يكون للماهية باعتبار تقيده بكثرة غير محصورة وهذه الاحكام التي
ذكرها في القواعد المتقدمة انما هي للعام المعنوي اي الكلي باعتبار عدم منع الشركة
وهذا العموم يضاف الى المفرد باعتبار نسبته من دون ضميمة تعريف او غيره نحو وقوعه
في سياق النفي واما العام الاستغراقي فهو المنسوب الى الجملة لا الى المفرد كما سيظهر وهو
كل شيء ليس بمعناه كل الشيء فان الاول كلي عددي يعتبر بالقياس الى جزئيات الشيء والثاني
كلي مجموعي يعتبر بالقياس الى اجزاء الشيء والفرق ظاهر بين كلي عددي وبين كلي مجموعي فانك تقول
كل حبة من البر لا قيمة له ولا تقول كل الحبات من البر لا قيمة له وهذا فرق معنوي واما
الفرق بحسب اللفظ فالعددي يعرف بالتنوين في المضاف اليه والمجموعي يعرف باللام في المضاف
اليه والاول كلي عددي هو العام الاستغراقي فانه يشير الى تحقق الحكم في كل واحد واحد من
الافراد فقولنا كل سواد لون معناه كل واحد واحد يوصف بانه سواد كيف كان سواء كان
السواد تمام ماهيته او داخلا في ماهيته او خارجا عن ماهيته لازما لها او عارضا فهو موصوف

بانه لو نوقش الفرق بين العام المعنوي وبين العام الاستغراقي ان العام المعنوي يلزم من كذبه كذب
الخاص كالحيوان بالنسبة الى الانسان فانه عام معنوي ويلزم من كذب الحيوان كذب الانسان
ولا عكس اي لا يلزم من كذب الخاص كذب العام المعنوي فانه لا يلزم من كذب الانسان كذب
الحيوان ويلزم من صدق الخاص صدق العام المعنوي فانه يلزم من صدق الانسان صدق الحيوان
ولا عكس اي لا يلزم من صدق العام المعنوي صدق الخاص فانه لا يلزم من صدق الحيوان صدق
الانسان والعام الاستغراقي يلزم من كذب الحكم على الخاص كذب الحكم عليه فانه يلزم من كذب
الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء كذب الحكم باشتراط النية على كل وضوء ولا عكس اي
لا يلزم من كذب الحكم على العام الاستغراقي كذب الحكم على الخاص فانه لا يلزم من كذب الحكم
باشتراط النية على كل وضوء كذب الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ويلزم من صدق الحكم
على العام الاستغراقي صدق الحكم على الخاص فانه يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على كل
وضوء صدق الحكم باشتراط النية على بعض الوضوء ولا عكس اي لا يلزم من صدق الحكم على
الخاص صدق الحكم على العام الاستغراقي فانه لا يلزم من صدق الحكم باشتراط النية على بعض
الوضوء صدقه على كل وضوء وهذا العام اي العام الاستغراقي هو الذي يأتي الاحتجاج به لبعض
الاحاد فيأتي الاحتجاج به في ثبوت الحكم للآحاد فانه اذا ثبت الحكم بالنسبة الى العام الاستغراقي
ثبت لآحاده بخلاف الاول اي العام المعنوي فان الحكم العام المعنوي لا يتعدى
الى الاشخاص نقول السواد يمكن تخصيصه بالانسان اي السواد من حيث هو ولا نقول كل سواد
يمكن تخصيصه بالانسان فان معنى الاول ان السواد من حيث هو يمكن تخصيصه بالانسان ولا امتناع
فيه ومعنى الثاني ان كل واحد واحد من اشخاص السواد يمكن تخصيصه بالانسان وهو ممتنع فان
السواد اذا تشخص بغير الانسان امتنع تخصيصه بالانسان فلم يمكن لكل السواد بل امكن
لماهيته المطلقة وهذا ايضا فرق بين العام المعنوي والعام الاستغراقي فان هذا الامكان ثابت
للعام المعنوي ولا يكون ثابتا للعام الاستغراقي وهذه القواعد التي ذكرها المصنف مهمة
ونفعها اعظم فان اثبات كثير من المطالب الاصولية متوقف عليها قوله مسئلة المشترك
جائز عقلا وواقع في اللغة والقرآن اما الاول فلعدم امتناع وضع لفظ واحد لمفهومين
مختلفين على البدل من واضع واحد او واضعين يشتهر وضعهما على ان الوضع تابع للغرض
فقد يقصد التعريف الاجمالي كالتفصيلي واما الثاني فلان المسميات غير متناهية والاسماء
متناهية لتركبها من الحروف المتناهية فلو لم يقع لخلا اكثر المسميات عن الدال عليها وليس
بسديد لعدم لزوم تناهي الالفاظ وان تركبت من الحروف المتناهية وان سلم منع ان
المتضادة

المتضادة والمختلفة التي وضع لها المشترك غير متناهية وان سلم فلا ان الوضع مشروط
له القصد ويحصل في غير المتناهي وان سلم لم يلزم الوضوح كانواع الروائح وكثير من الصفات
المشترك هو اللفظ الواحد الموضوع لمعنيين او اكثر وضعا اولا فقولنا اللفظ كالجنس للمشترك
وغيره والواحد الموضوع يخرج به المهمل والالفاظ المتباينة وقولنا لمعنيين او اكثر يخرج المتواطئة و
المشككة لانها لم توضع الا لواحد وان كان ذلك المعنى مشتركا بين كثيرين ووضعا اولا يخرج عنه
الالفاظ المجازية فانها وان كانت موضوعة لمعنيين او اكثر ولكن لا وضعا اولا اعلم ان المشترك
اما ان يكون واجبا وقوعه او ممتنعا او ممكنا وقوعه والممكن اما واقع او غير واقع فهذه اربع
احتمالات وقال بكل احتمال منها قائل لكن لا فرق بين الواجب والممكن الواقع ولا بين الممتنع
والممكن غير الواقع فان الوجوب والامتناع بالذات لا معنى لهما ههنا فيكون الوجوب والامتناع
بالغير ولا فرق بين الواجب بالغير والممكن الواقع ولا بين الممتنع بالغير والممكن غير الواقع فيرجع
الاحتمالات الاربع الى الاثنين الممكن الواقع والممكن غير الواقع ولذلك لم يتعرض صاحب الاحكام
الا لهما وبعد المصنف اختلف العلماء في اللفظ المشترك هل وقع في اللغة اولا وعلى تقدير
وقوعه في اللغة هل وقع في القرآن اولا فاثبت قوم وقوعه في اللغة ونفاه آخرون
والمثبتون للوقوع في اللغة فمنهم من منعه في القرآن ومنهم من اثبته فيه واختار المصنف
جوازه عقلا ووقوعه في اللغة والقرآن اما الاول وهو الجواز العقلي فلانه لا يمتنع عقلا
وضع لفظ واحد لمفهومين مختلفين على سبيل البدل من واضع واحد او من واضعين بان وضع
احدهما الاسم لمعنى ووضع الآخر هذا اللفظ بازاء معنى آخر من غير شعور كل واحد من
الآخر ثم اشتهر وضعهما وخفي سببه فانه لو قدر ذلك لما لزم من فرض وقوعه محال عقلا على
ان وضع اللفظ تابع لغرض الواضع والواضع كما انه قد يقصد تعريف الشيء لغرض التعريف
التفصيلي فقد يقصد التعريف الاجمالي اما لانه علمه مجملا ولم يعلمه مفصلا او لمحذور
يتعلق بالتفصيل دون الاجمال فلا يبعد وضع لفظ يدل على الشيء من غير تفصيل لهذه
الفائدة واما الثاني وهو وقوع المشترك في اللغة فقد قال قوم انه لو لم يكن الالفاظ
المشتركة لخلت اكثر المسميات عن الالفاظ الدالة عليها واللازم باطل فالملزوم كذلك
اما الملازمة فلان المسميات غير متناهية لان من جملتها الاعداد والروائح وهي غير متناهية
والالفاظ متناهية لكونها مركبة من الحروف المتناهية فاذا وزعت الالفاظ على المعاني
بحيث وضع كل من الالفاظ بازاء واحد من المعاني فقط لزم خلو اكثر المسميات عن الالفاظ
واما بطلان التالي فلان الحاجة داعية الى التعبير عنها بالالفاظ فلا بد من وضعها وهذا ليس بسديد

فان الملازمة ممنوعة قولهم ثانيا ان المسميات غير متناهية قلنا ان اردتم بكون المسميات
غير متناهية ان المسميات المتضادة وهي الامور المتقابلة التي يمتنع اجتماعها في محل واحد في
زمان واحد كالسواد والبياض والعمى والبصر والمختلفة وهي الامور التي حقيقتها مختلفة
ولا يمتنع اجتماعها في محل واحد كالحركة والبياض والضحك والكتابة غير متناهية فلا نسلم
انها غير متناهية وان اردتم بكون المسميات غير متناهية ان غير المتضادة والمختلفة
اعني المتماثلة وهي الامور المتفقة في الحقيقة كافراد النوع الحقيقي غير متناهية فنسلم انها غير
متناهية ولكن لا يفيد عدم تناهيها في بيان الملازمة اذ يكفي وضع اللفظ الواحد بازاء الحقيقة
المشتركة بين المتواطي فلا يلزم خلوها عن الاسماء ضرورة تناول اللفظ الواحد الموضوع للحقيقة
المشتركة بين الامور المتماثلة اياها ولئن سلمنا ان المتضادة والمختلفة غير متناهية وان المتماثلة لا
يكفي وضع اللفظ بازاء الحقيقة المشتركة بينها ولكن وضع الالفاظ لمسمياتها مشروط بكون كل
واحد من المسميات مقصودا بالوضع وما لا نهاية له لما يستحيل فيه ان يكون مقصودا بالوضع لانه
لو كان مقصودا بالوضع لكان متعقلا اذ غير المتعقل لا يقصد وتعقل ما لا نهاية له محال
لامتناع احاطة الذهن بما لا يتناهى ولئن سلم ان المسميات غير متناهية لكن لا نسلم ان الا
لفاظ متناهية قولهم لانها مركبة من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي متناه قلنا لا نسلم
ان المركب من المتناهي متناه وسنده ان اسماء العدد متناهية والمركب منها غير
متناهية ولئن سلمنا الملازمة ولكن لا نسلم بطلان اللازم فانه من الجائز خلو اكثر المسميات
فان كثيرا من المعاني لم تضع العرب بازائها الفاظا تدل عليها لا بطريق الاشتراك ولا بطريق
التفصيل كانواع الروائح وكثير من الصفات قوله وقد اطلق اهل اللغة القرء على الطهر
والحيض وهو دليل الوقوع فيقال كونه مشتركا غير منقول ولعل الاطلاق لمعنى مشترك
او انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر ولا يخفى وهذا انما حق نفيا للتجوز والاشتراك في الاول
وترجيحا للمجاز على الاشتراك في الثاني قال ابو الحسين البصري ان اهل اللغة اطلقوا القرء
على الطهر والحيض وهما ضدان واطلاقهم القرء عليهما دليل وقوع المشترك في اللغة و
لقائل ان يقول القول بكونه مشتركا غير منقول عن اهل اللغة بل غايته نقل اتحاد الاسم وتعدد
المسمى وهذا لا يقتضي وقوع المشترك ولعله اطلق القرء على الطهر والحيض باعتبار معنى واحد
مشترك بينهما لا باعتبار اختلاف حقيقتهما او ان القرء حقيقة في احدهما مجاز في الاخر
وان خفي علينا موضع الحقيقة والمجاز وهذان اي الاطلاق لمعنى مشترك او انه حقيقة
في احدهما مجاز في الاخر احق واولى من كونه مشتركا لفظا اما ان الاول منهما احق فلما فيه
من

من نفي التجوز والاشتراك فانه اذا كان موضوعا لمعنى مشترك يلزم نفي المجاز ونفي الاشتراك
وما يفضي الى نفي المجاز ونفي الاشتراك اولى مما هو مفض الى الاشتراك واما ان الثاني منهما
احق واولى من كونه مشتركا لفظا فلانه وان كان يلزم المجاز فهو اولى ترجيحا للمجاز على الاشتراك
لما سيعرف ان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك كان المجاز ارجح وفيه نظر فانا اذا سمعنا
القرء لم نفهم احدهما على التعيين بل يبقى الذهن مترددا ولو كان اللفظ متواطئا او حقيقة في
احدهما مجازا في الاخر لما كان كذلك وحينئذ يكون مشتركا بينهما وما قيل من انه يجوز ان
يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر وخفي ذلك احتمال بعيد لان الخفاء على وجه لا يعلم
احد من اهل اللغة مع مبالغتهم في الاستقصاء مستبعد والدلائل اللغوية لا يجب ان
ينتهي الى القطع المانع من الاحتمالات البعيدة بل يكفي فيها الاقرب قوله والاقرب
ان يقال الموجود صادق على القديم والحادث حقيقة فان كان مدلوله الذات فهي مخالفة لكل
ما سواها من الحوادث والا لوجب الاشتراك في الوجوب بالذات وصفة زائدة فان اتحد المفهوم
منها ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته او
وجود القديم ممكنا وان اختلف المفهومان وقع المشترك والاقرب ان يقال في بيان وقوع
المشترك في اللغة اتفق الكل على اطلاق اسم الموجود على القديم اي الباري تعالى وعلى الحادث
بطريق الحقيقة ولو كان الموجود مجازا في احدهما لصح نفيه لان من علامات المجاز صحة النفي
والنفي ممتنع واذا كان الموجود حقيقة في القديم وفي الحادث فان كان مدلول الموجود ذات
القديم تعالى فهي مخالفة بذاتها لكل ما سواها من الحوادث والا اي وان لم تكن مخالفة بذاتها لكل
ما سواها من الحوادث لوجب الاشتراك بينها وبين ما شاركها في معناها في الوجوب بالذات ضرورة
التساوي في مفهوم الذات وهو محال وان كان مدلول الموجود صفة زائدة على ذات القديم تعالى
فاما ان يكون المفهوم من الصفة الزائدة التي هي مدلول الموجود واسم الموجود في الحادث
يستلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واستحالته فان اتحد المفهوم من الصفة الزائدة
التي هي الموجود ومن اسم الموجود في الحادث استلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا لذاته
ضرورة ان وجود القديم تعالى واجب لذاته او ان يكون وجود القديم تعالى ممكنا ضرورة امكان
وجود ما سوى الله تعالى وهو محال وان اختلف المفهومان اي المفهوم من الموجود الذي هو صفة
زائدة في القديم ومن اسم الموجود في الحادث وقع المشترك وهو المطلوب ولقائل ان يقول لا
نسلم انه ان اتحد المفهوم منها ومن اسم الموجود في الحادث يلزم ان يكون مسمى الموجود في الحادث واجبا
لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون المفهوم منهما متحدا الكلي لكنه مقول بالتشكيك لا يقتضي

تساوي افراده في الحقيقة فجاز ان يكون حقيقة فرد اقتضت الوجوب بالذات وحقيقة
فرد آخر اقتضت الامكان وعلى تقدير ان يكون مقولا بالتواطي لا يلزم ان يكون مسمى الوجود في
الحادث واجبا لذاته او وجود القديم ممكنا فانه يجوز ان يكون صفة واحدة مشتركة بين
الماهيتين المختلفتين في الحقيقة اعني القديم والحادث وتقتضي احدهما لذاتها تلك الصفة
فيكون واجبة فيها والاخرى لا تقتضي لذاتها تلك الصفة فيكون ممكنة فيها مع ان تلك الصفة
مشتركة بينهما من حيث المعنى وظهر ان وجوب الموجود في القديم وامكانه في الحادث لا يقتضي
عدم اشتراك الوجود فيهما من حيث المعنى قوله المانعون الاشتراك يخل بالمقصود
الوضع وهو الفهم لتساوي النسبة وخفاء القرائن واجيبوا بان فهم الجملة مقصود وليس
فهم التفصيل ضروريا كاسماء الاجناس قوله المانعون من وقوع المشترك احتجوا على عدم وقوعه
بان المقصود من وضع الالفاظ الفهم والاشتراك يخل بالمقصود من الوضع وهو الفهم ضرورة
تساوي النسبة اي تساوي نسبة المعنيين الى اللفظ وتساوي نسبة اللفظ الى
المعنيين وخفاء القرائن فيختل المقصود من الوضع واجيبوا بانه وان كان فهم التفصيل
قد اختل فلا يختل الفهم من جهة الجملة وفهم الجملة مقصود وليس فهم التفصيل الغرض ضروريا
بدليل وضع اسماء الاجناس فانها لا تفيد تفاصيل ما تحتها وليس سلمنا ان الفائدة المقصودة
انما هي فهم التفصيل فانما يمتنع ذلك من وضع الالفاظ المشتركة ان لو لم يكن مفيدة لجميع
مدلولاتها بطريق العموم وليس كذلك على ما ذهب اليه الشافعي والقاضي وهو الحق كما سيأتي
تحقيقه قوله واما الثالث فكقوله والليل اذا عسعس لانه قد ورد بمعنى اقبل وادبر و... قروء و
ما قيل ان قرن به البيان طال بغير فائدة والا فلا فائدة مردود بانها الاستعداد للامتثال
بتقدير البيان بظهوره ليحصل العزم ونيل الثواب بالاجتهاد في التأويل واما الثالث
وهو ان المشترك واقع في القرآن فكقوله تعالى والليل اذا عسعس لانه قد ورد بمعنى اقبل وادبر ذكره الجوهري
في الصحاح وغيره من اهل اللغة وكقوله تعالى ثلاثة قروء وقد تبين في الثاني ضعفه فلا ينبغي
ان يذكر هنا وقد ذكرنا انه مشترك فصح اثبات وقوعه في القرآن به قوله وما قيل اشارة
الى حجة المانعين من وقوعه في القرآن وقوله مردود اشارة الى جوابها تقريرها ان المشترك
لو وقع في القرآن فاما ان يقرن به البيان بان يذكر معه قرينة تعين المعنى المراد من المعاني
الموضوع هو لها كما قال تعالى ثلاثة قروء هي الاطهار فيلزم التطويل بغير فائدة فانه يمكن ان يعبر عن
المراد بلفظ يفرد بوضع له فقط وكلا اي وان لم يقرن به البيان فيكون غير مفيد لانه حينئذ
لم يحصل المقصود وهو الفهم التفصيلي وغير المفيد لا يقع به الخطاب لانه عبث والله تعالى
منزه عنه تقرير الجواب انا نختار الشق الثاني قوله لا فائدة فيه قلنا انما يلزم عدم
الفائدة

الفهم ص

الفائدة اذا كانت الفائدة منحصرة في علم التفصيلي وهو ممنوع فان فائدته الاستعداد للامتثال
بتقدير البيان بظهوره ليدل على تعيين البعض ونيل الثواب بالاجتهاد في التاويل اذا كان
غير المتعين للاحكام واما اذا كان في غير الاحكام ففائدته مثل فائدة اسماء الاجناس وهو
الفهم الاجمالي على انه مبني على الحسن والقبح العقليين وهو باطل قوله ثم المشترك
يفارق المجمل من حيث يترجح بعض مدلولاته بالاجتهاد والمجمل لا يدرك الا ببيان من المجمل
وما يترجح من المشترك بالراي يؤول فما يتبين من المجمل مفسر ثم ان هذا مسبوق بتقرير
مقدمة في بيان اقسام نظم القرآن ومعناه على راي اصحاب ابي حنيفة فنقول اقسام نظم القرآن
ومعناه فيما يرجع الى معرفة احكام الشرع اربعة اقسام الاول في وجوه النظم الثاني في وجوه
البيان بذلك النظم الثالث في وجوه استعمال ذلك النظم الرابع في معرفة وجوه الوقوف على المراد
وجه الحصر في هذه الاربعة ان افعال التصرف في الكلام لا يكون الا للمتكلم او للسامع اذ لا ثالث
لهما فان كان التصرف للمتكلم فلا يخلو اما ان يكون في اللفظ او في المعنى والتصرف في اللفظ
اما ان يكون بحسب الوضع او بحسب الاستعمال والتصرف للمتكلم في اللفظ بحسب الوضع هو القسم
الاول والتصرف له في المعنى هو القسم الثاني والتصرف له في اللفظ بحسب الاستعمال
هو القسم الثالث والتصرف للسامع هو القسم الرابع ثم القسم الاول وهو نفس النظم اربعة
وجوه الخاص والعام والمشترك والماول وجه الحصر ان النظم اما ان يدل على مدلول واحد
وهو الخاص او اكثر بطريق الشمول وهو العام او بطريق البدل مع عدم ترجح البعض على البعض
وهو المشترك او مع ترجح وهو الماول والقسم الثاني وهو وجوه البيان اربعة اوجه ايضا الظاهر
والنص والمفسر والمحكم ووجه انحصاره اما ان يكون ظاهر المراد للسامع اولا والاول ان لم يكن مقرونا
بقصد المتكلم فهو الظاهر وان كان مقرونا به فان احتمل التخصيص والتاويل فهو النص وان لم يحتملهما
فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان لم يكن ظاهر المراد فهو ايضا اربعة اقسام الخفي
والمشكل والمجمل والمتشابه ووجه الحصر عدم ظهور المراد اما بغير الصيغة وهو الخفي او بالصيغة
وحينئذ ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل وان لم يمكن ببيانه رجي فهو المجمل والا فهو المتشابه
والقسم الثالث هو ان يكون راجعا الى الاستعمال اربعة ايضا الحقيقة والمجاز والصريح والكناية
وجه انحصاره ان اللفظ اما ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا والاول هو الحقيقة والثاني هو المجاز
وكل من الحقيقة والمجاز ان كان ظاهر المراد بسبب الاستعمال فهو الصريح والا فهو الكناية والقسم
الرابع وهو معرفة وجوه الوقوف على المراد اربعة اوجه ايضا الاستدلال بعبارته وباشارته
وبدلالته وباقتضائه ووجه انحصاره ان الاستدلال اثبات الحكم اما بالنظم وحينئذ ان كان النظم

مستوفاة فهو العبارة والا فهو الاشارة واما بغير النظم فما كان مفهوما لغة فهي الدلالة
وان كان مفهوما شرعا فهو الاقتضاء وان لم يكن شرعا ولغة فهو فاسد فنقول المشترك الفارق
المجمل من وجهين احدهما ان المشترك قسمان قسم يمكن ترجيح بعض مدلولاته بالاجتهاد والتامل
في معناه لغة من غير بيان آخر وقسم لا يمكن الترجيح فيه الا بالبيان فهذا القسم الاخير من اقسام
المجمل بخلاف الاول فعلى هذا المشترك قسمان قسم لا يكون من اقسام المجمل وقسم يكون من اقسام
المجمل والثاني ان المشترك هو ما يتوقف على المراد منه بالتامل من غير بيان فاذا لم يمكن ذلك
يسمى مشتركا بل هو من اقسام المجمل فعلى الوجه الاول يسمى القسم الاخير مشتركا مع كونه مجملا وعلى الثاني
لا يسمى مشتركا اصلا والوجه الاول اصح لانه على الوجه الاول يلزم دخول القسم الاخير في المشترك
فيكون حده مانعا وعلى الوجه الثاني يلزم خروج القسم الاخير من حد المشترك فلا يكون الحد
مانعا والمجمل المبهم اولى نوع لا نفهم معناه لغة كالهلوع قبل التفسير ونوع معناه معلوم
لغة ولكنه ليس بمراد كالصلوة والزكوة والربوا ونوع معناه معلوم لغة ولكنه متعدد والمراد
واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه
وموال اعتقهم ففي القسم الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين باعتبار
غرابة اللفظ وابهام المتكلم وحكم المشترك التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه
من غير اعتقاد حكم معلوم مع اعتقاد ان المراد به حق حتى يقوم دليل الترجيح لان الاشتراك
ينبئ عن المساواة وقد ثبت ان لا عموم للمشترك ولم يكن الثابت به احد مفهوماته عن غير عين
عند السامع من غير ترجيح لاحدهما على الباقي فيجب التوقف ولكن يشترط ان لا يقعد عن
طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد وبالوقوف على المراد يزول يعني لاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول الخفاء
كما تامل العلماء في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر فوجدوا اصل هذا التركيب دالا على الجمع
يقال قرأت الشيء اي جمعته وضممت بعضه الى البعض وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم
اذا انتقل وحقيقة الاجتماع في الدم فان المجتمع هو الدم وحقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر
هو الاصل والحيض عارض والانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان الحيض اولى بهذا
الاسم وتاملوا في لفظ ثلثة فوجدوه دالا على الافراد الكاملة وذلك في الحمل على الحيض
فقالوا المراد من القرء في قوله تعالى ثلثة قروء الحيض دون الاطهار واستدلوا ايضا بالكتاب
وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان
على ان المراد منها الحيض لانه لا مدخل فيه للفظ الحيض في الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحرة
دون

دون التبديل علم ان الثابت في حق الحرائر الحيض دون الاطهار وحكم المجمل التوقف فيه و
اعتقاد حقية المراد الحاضر بانه البيان يعني يجب التوقف فيه في حق العمل دون الاعتقاد لان اعتقاد حقية
الحقية فيه مع الاجمال ممكن والعمل به غير ممكن فاذا الحق البيان يجب العمل به كما يجب بالمفسر
او الظاهر او المؤول او المشكل على حسب تفاوت درجات البيان فان البيان ان كان
شافيا قطعيا كبيان الصلوة والزكوة صار المجمل به مفسرا وان كان ظنيا كبيان مقدار
المسح بحديث المغيرة صار مؤولا وان لم يكن بيانا شافيا خرج عن حيز الاجمال الى الاشكال
فيجب الطلب والتامل كبيان الربوا بالحديث الوارد بالاشياء الستة فان الربوا اسم جنس محلى باللام فيستغرق جميع انواعه والنبي صلى الله عليه وسلم بين الحكم في الاشياء الستة
من غير قصر عليها اذ لم يوجد فيه شيء من كلمات القصر وانعقد الاجماع ايضا على ان الربوا
ليس بمقتصر عليها فصار ربا ولا فيها وبقي الحكم فيما وراءها غير معلوم كما كان قبل البيان
الا انه لما احتمل ان يوقف على ما وراءها بالتامل في هذا البيان تسميته مشكلا فيه لا
مجملا او بعد الادراك بالتامل والوقوف على المعنى المؤثر صار مؤولا فيه ايضا ويجب العمل به
بغالب الظن كما قيل وما ترجح من المشترك بالراي اي بغالب الظن فهو مؤول وما بين من المجمل فهو مفسر
قوله مسئلة المترادف جائز وواقع اما الاول فلعلمنا انه يجوز ان يضع واحد الفاظا
لمعنى ويتفق عليه او يتولى ضعفين لا شعور لاحدهما بالاخر ويشتهر الوضعان واما الثاني
فالصلهب والشوذب للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل قال المانع في احداث
المسمى تعطيل فائدة احد اللفظين والمؤنة في حفظ الواحد اخف لانه اذا اتحد الاسم عمت
الحاجة الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه بخلاف ما اذا تعدد لانه ان حفظ الكل شق وان
اختل التخاطب لجواز اختصاص كل باسم لا يعرفه الاخر واجيب بالمنع كيف وفيه توسعة
وتحصيل المطلوب بطرق مع فوائد تتعلق بالنظم والنثر ومساعدة الفصحاء في مقاصد
بيانهم وبدايع الفاظهم ولا يجب حفظ الجميع لتعتبر خفة المؤنة بل يقصد حفظ الجميع بطلب
باللغات المختلفة ٥ المترادف لفظ مفرد دال بالوضع على مدلول لفظ آخر مفرد دال
بالوضع باعتبار واحد وهو جائز وواقع اما الجواز العقلي فلا سبيل الى انكاره لعدم
امتناع وضع واحد لفظين او اكثر بمعنى واحد ثم يتفق الكل عليه او واضعين بان يضع
احدهما احد اللفظين لمعنى ويضع الاخر لفظا اخر لهذا المعنى من غير شعور لاحدهما
بوضع الاخر ثم يشتهر الوضعان واما الثاني وهو وقوع المترادف فلان الصلهب والشوذب
للطويل والبهتر والبحتر للقصير بالنقل عن العرب ومنع شذوذ من الناس وقوع المترادف

قال في الصحاح البهتر القصير

في اللغة مصنّفاتهم الحادي الاصل عند تعدد الاسماء تعدد المسميات واختصاص كل اسم بمسمى
غير مسمى الآخر وبيانه من وجوه ذكر المصنف منها ثلثة الاول انه يلزم من اتحاد المسمى تعطل
فائدة احد اللفظين لحصولها باللفظ الآخر الثاني كثرة المؤنة في حفظ الاسمين لواحد اذ حفظ
حفظ الاسمين والاصل انما هو التزام اعظم المشقتين لتحصيل اعظم الفائدتين والادنى للادنى
الثالث انه اذا اتحد الاسم دعت حاجة الكل الى معرفته مع خفة المؤنة في حفظه فعمّت فائدة
التخاطب به بخلاف ما اذا تعددت الاسماء لان كل واحد ان حفظ جميع الاسماء شق جدا وقل
اتفاق ذلك وان حفظ بعض الاسماء احتمل التخاطب لجواز اختصاص كل واحد بمعرفة اسم لا يعرفه
الآخر اجيب عن الاول بالمنع اي لا نسلم تعطل فائدة احد اللفظين وكيف يتعطل فائدة
احد اللفظين وفيه توسعة في اللغة وتكثير الطرق المفيدة لتحصيل المطلوب فيكون اقرب
الى الوصول اليه فانه اذا تعذر حصول احد الطريقين لم يلزم تعذر حصول الآخر بخلاف ما اذا اتحد
الطريق وفيه فوائد اخر تتعلق بالنظم والنثر بمساعدة احد اللفظين في مقاصد بيان الفصحاء
وبدائع النظم من جهة حرف الروي ووزن البيت والمجانسة والمطابقة والخفة في النطق به
وغير ذلك من المقاصد المطلوبة لارباب البلاغة واصحاب الفصاحة وعن الثاني انه لا يجب
حفظ الجميع ليعتبر خفة المؤنة وانما يلزم المحذور منه وهو زيادة مؤنة الحفظ لو وجب على كل
واحد حفظ جميع المترادفات وهو ممنوع بل هو مخير بين حفظ الجميع او البعض وعن الثالث
مشقة حفظ الجميع باطل باللغات المختلفة فانه لا يشق حفظ الجميع ولا يختل فائدة التخاطب
بحفظ البعض قوله تنبيه قد يظن في اسماء وضعت لمسمى باعتبار صفاته كالسيف والصارم
والمهند او صفات صفاته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست قد يظن في اسماء تتعلق
في معنى واحد باعتبار ذاته وصفته كالسيف والصارم او باعتبار صفاته كالصارم والمهند
او باعتبار صفته وصفة صفته كالناطق والفصيح انها مترادفة وليست كذلك بل متباينة
لاختلاف معانيها قوله تنبيه والفرق بين المرادف والمؤكد والتابع اللفظي ان المرادف لا
يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب تقدم احدهما ولا يكون بنفسه والمؤكد بخلافه والتابع بخلافهما
حيث شرط ان يكون على زنته وقد لا يفيد كحسن بسن ففرق بين المرادف والمؤكد والتابع
اللفظي وهو ما يتبع لفظا آخر على زنته ولا يفرد نحو عطشان نطشان وشيطان ليطان
فان المرادف لا يزيد مرادفه ايضاحا ولا يجب تقدم احد المترادفين على الآخر ولا يرادف
الشيء بنفسه بخلاف المؤكد فانه يزيد المؤكد ايضاحا ويجب تقدم المؤكد على المؤكد ويؤكد الشيء
بنفسه والتابع اللفظي يخالف المرادف والمؤكد حيث شرط ان يكون على زنة متبوعه وقد لا يفيد
التابع

٢٨

التابع اللفظي معنى اصلا كقولهم حسن بسن وشيطان ليطان قال ابن دريد سالت ابا
حاتم عن معنى قولهم بسن فقال ما ادري ما هو قوله تقسيم وهو اما حقيقة وهي
اللفظ المستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب وهي وضعية وعرفية
وشرعية كالاسد والدابة والصلوة واما مجاز وهو المستعمل في غير ما وضع له
اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من العلاقة وهي المشابهة اما في الشكل
على المنقوش او صفة ظاهرة كالاسد على الشجاع او خفية كالبخر او لما كان على العتيق
او لما يكون كالخمر على العصير او للمجاورة كجري النهر الاسم ينقسم الى الحقيقة والى المجاز
والحقيقة في اللغة فعيلة ماخوذة من الحق الذي هو مصدر حق الشيء اي ثبت ومنه قوله
ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين اي وجبت وثبتت بمعنى الفاعل فيكون معناها الثابتة
ثم نقلت الى الاعتقاد المطابق لكونه ثابتا في نفس الامر ثم نقلت الى القول المطابق
باعتبار انه دال على ما ثبت ثم نقلت الى ما نحن بصدده وهو اللفظ المستعمل فيما وضع له
اولا في الاصطلاح الذي به التخاطب قوله اللفظ كالجنس يتناول الحقيقة وغيرها
قوله المستعمل يخرج عنه اللفظ في ابتداء الوضع فانه لا يكون حقيقة ولا مجازا
وقوله فيما وضع له يخرج المهمل وقوله اولا يخرج المجاز فانه لفظ مستعمل في غير ما
وضع له اولا قوله في الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل الحقيقة الوضعية والعرفية
والشرعية فان كل واحد منها لفظ مستعمل فيما وضع له اولا في الاصطلاح الذي به
التخاطب فان الحقيقة الوضعية وضعها اول باصطلاح اللغة والحقيقة العرفية وضعها اول
باصطلاح العرف والحقيقة الشرعية وضعها اول باصطلاح الشرع وهي التي يطلقها
الاصوليون على لغوية وضعية ولغوية عرفية وعلى حقيقة شرعية مثال الحقيقة الوضعية
الاسد للمفترس والحقيقة العرفية الدابة لذات الحافر فان الدابة وضعت في اصل
اللغة لكل ما يدب على الارض وخصص اهل العرف بذات الحافر والحقيقة الشرعية
الصلوة لذات الاركان فانها في اصل اللغة للدعاء ثم نقل الشارع الى ذات الاركان
والمجاز مفعل من الجواز بمعنى العبور والمفعل للمصدر او للمكان ثم نقل الى اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له اولا في اصطلاح الذي به التخاطب فهو مجاز في الدرجة الاولى
من وجهين احدهما ان العبور انما يحصل بانتقال الجسم من حيز الى آخر واذا اعتبر في
اللفظ كان على طريق المشابهة فيكون مجازا من هذه الجهة الثاني انه صيغة للمصدر او
للمكان وقد اطلق ههنا بمعنى الفاعل فان اللفظ متنقل فيكون مجازا من هذه الجهة

قوله اللفظ المستعمل بحاله وقوله في غير ما وضع له اولا يخرج عنه الحقيقة قوله
على الاصطلاح الذي به التخاطب يشمل المجاز اللغوي الوضعي والمجاز اللغوي العرفي والمجاز
الشرعي قوله لما بينهما من العلاقة احترازا عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له اولا في
الاصطلاح الذي وقع التخاطب به مثل الاعلام المنقولة فانه لم ينقل لعلاقة وتنبيه على
ان اللفظ لا يصح استعماله بطريق المجاز اذا لم يكن بين المعنى الحقيقي والمجازي علاقة معتبرة
ومن اعتقد كون المجاز وضعيا قال في حد المجاز هو اللفظ المتواضع على استعماله في غير
ما وضع له اولا في اصطلاح الذي به التخاطب لما بينهما من العلاقة والحد الاول للمجاز مساو
لمذهب من اعتقد كون المجاز وضعيا ومذهب من لم يعتقد كونه وضعيا قيل الحد المذكور
للمجاز غير جامع ضرورة خروج التجوز بتخصيص الاسم العام ببعض مدلولاته كتخصيص لفظ
الدابة بذوات الاربع فانه مجاز لانه غير مستعمل في غير ما وضع له اولا لدخول ذوات
الاربع في المدلول الاصلي ويلزم منه ايضا خروج التجوز بزيادة الكاف في ليس كمثله
شيء فانه مجاز وهو غير مستعمل في افادة شيء اصلا ويخرج ايضا منه التجوز بلفظ الاسد
عن الانسان حالة قصد تعظيمه وانما يحصل تعظيمه بتقدير كونه اسدا لا بمجرد اطلاق اسم
الاسد عليه بدليل انها اذا جعل علما له ومدلولا له اذ ذاك لم يكن غير ما وضع له اولا والجواب
عن اما الاشكال الاول فبانه لا يخفى ان الدابة المقيدة غير الدابة المطلقة واذا
كان لفظ الدابة حقيقة في مطلق الدابة فاستعماله في الدابة المقيدة استعمال له في غير ما وضع
له اولا واما الثاني فلان الكاف في قوله تعالى ليس كمثله شيء غير مستعملة
للاسمية كوضعها في اللغة ولا للتشبيه وان كان معناها ليس مثل مثله شيء فلا انتفاء المقصود
الذي هو نفي المثل لكانت مستعملة لا فيما وضعت له واما الثالث ايضا كذلك لان التعبير
بلفظ الاسد عن الانسان تعظيما فليس لتقدير تسمية الاسد الحقيقي بل المشاركة له في وصف
الشجاعة فلا يخرج كونها مجازا بالنسبة الى استعمال اللفظ في غير موضوع له اولا واعلم انه لا بد
وان يكون بين المفهوم الحقيقي والمجازي علاقة اعتبرت في اصطلاح التخاطب بحسب النوع
والا لجاز استعمال كل لفظ لكل معنى بالمجاز وهو باطل بالاتفاق ولانه لو لم يكن العلاقة
بينهما لكان الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني اولا فيكون حقيقة فيهما وقد اشترط قوم اللزوم
الذهني بين المعنيين وهو باطل فان اكثر المجازات المعتبرة عارية عن اللزوم الذهني والعلاقة
المعتبرة بين المعنى الحقيقي والمجازي كثيرة وقيل انها خمسة وعشرون نوعا بالاستقراء وقيل اثنا عشر
نوعا وصاحب الاحكام ذكر اربعة انواع وزعم ان جميع جهات التجوز وان تعددت غير خارجة
عنها



عنها وتبع المصنف احدها تشابه محل المجاز لمحل الحقيقة اما في شكله وصورته كاطلاق
الاسد المصور على الحائط لمشابهتهما في الشكل والصورة او في صفة ظاهرة كاطلاق الاسد
على الرجل الشجاع لمشابهته في صفة الشجاعة وهي مشهورة غير خفية في الاسد لا في صفة
البخر لخفائها ولا يصح اطلاق الاسد على الابخر وان كان يشابهه في البخر لانها في الاسد
خفية وثانيها باعتبار ان المحل كان متصفا بالمعنى الحقيقي كاطلاق اسم العبد على العتيق
باعتبار انه كان عبدا وثالثها باعتبار اتصاف المحل بالمعنى بحسب ما يؤول اليه كتسمية
العنب خمرا باعتبار صيرورته خمرا في المآل ورابعها المجاورة كاطلاق النهر او الميزاب
على الماء لمجاورتهما كقولهم جرى النهر وجرى الميزاب قوله تنبيه اذا جهل لا في النقل
من المعرفات والافصح النفي دليل المجاز وقيل دور لاستلزامه سبق العلم بالمجاز والاصح
انه حكم ومنها تبادر غيره من غير قرينة وعلم به واورد المنقول وهو سابق والمشترك
ولا تبادر واجيب ان علامات المجازية لم ترد والا فالظاهر الحقيقة لاختصاصها به
في الغالب ومن عمم المشترك لم يشكل ومن جعله حقيقة في الواحد على البدل لا عينا
فالمتبادر حقيقة وغير المعين مجاز ويرد على الاول كون المنقول حقيقة وعلى الثاني كون
المشترك معنويا طبا ومنها عدم الاطراد من غير مانع لغوي او شرعي كالنخلة على الطويل
واستثنينا المانع احترازا عن مثل السخي والفاضل فانهما للكريم والعالم ولا يطلقان
على الله والقارورة للزجاجة لكونها مقرا ولا يطرد في الكوز للمانع فيهما ويرد بالوجود
لان نفس عدم الاطراد يستلزم ما نفاه ليس العقل اجماعا ولا الشرع والعرف بالوضع
فتعين سبق العلم بالمجاز ومنها مخالفة الجمع كالامر في جمع الامر للقول فاذا جمع على امور
كان مجازا ومنها التزام تقييده كجناح الذل ونار الحرب ومنها توقفه على مقابله
كمكروا ومكر الله ومنها عدم الاشتقاق من غير منع كالامر بمعنى الفعل لا يشتق منه لمن
ومنها الاضافة الى غير قابل كقوله تعالى واسال القرية ومنها اذا اطلق حقيقة على
ما له متعلق فاطلاقه على ما لا متعلق له مجاز كالقدرة على المقدور في قولك انظر الى
قدرة الله والمقدور لا متعلق له اذا جهل الحقيقة والمجاز وتردد الذهن بينهما
فالنقل عن اهل اللغة بان هذا اللفظ حقيقة وذاك مجاز المعرفات وقد عرفت ان
كلا من الحقيقة والمجاز ثلاثة انواع لغوي وضعي ولغوي عرفي وشرعي فاللغوي الوضعي
والعرفي يعرفان بالنقل عن اهل اللغة والشرعي عن اهل الشرع فان قيل اذا لم يتعين
الواضع او تحقق ان الواضع هو الله تعالى فكيف يتصور النقل اجيب بان هذا لا يرد في
اللغوي

العرفي وفي الشرعي فان الاختلاف في تعيين الواضع انما هو بالنسبة الى اللغوي الوضعي
لا اللغوي العرفي ولا الشرعي ونقل اهل اللغة في اللغوي يتصور من غير تعيين الواضع
فانه كما يتصور نقلهم اصل المعنى من غير تميز بين الحقيقي والمجازي بسبب معرفتهم بموارد
الاستعمال وكذلك يتصور نقلهم جهتي الحقيقة والمجاز بسبب معرفتهم بموارد الاستعمال
من جهتي الحقيقة والمجاز هذا اذا وجد نقل من اهل اللغة وان لم يوجد نقل من اهل
اللغة يعرف المجاز بوجوه احدها صحة النفي فانها دليل المجاز يعني ان اللفظ اذا جاز
نفيه عما اطلق عليه كان مجازا واذا لم يصح نفيه عما اطلق عليه كان حقيقة ولهذا يصح
ان يقال لمن اطلق عليه الحمار من الناس لبلادته انه ليس بحمار ولا يصح ان يقال انه ليس
بانسان وقيل صحة النفي لا يصح ان يكون دليل المجاز لانه يستلزم الدور لاستلزام
صحة النفي سبق العلم بالمجاز فانه ما لم يعلم انه مجاز لم يصح نفيه والعلم بالمجاز مسبوق
لصحة النفي فيلزم سبق كل منهما على الآخر فيدور قال المصنف والاولى ان صحة النفي
حكم المجاز لا معرف المجاز فانه اذا علم المجاز بطريق آخر يعلم انه يصح نفيه فلا يصح ان يجعل
معرفا للمجاز والا لزم الدور ومقصود المصنف ان صحة النفي ليست معرفة للمجاز لـ
دفع الدور فان الدور لازم على تقدير كون صحة النفي معرفا للمجاز وثانيها ان يتبادر غير
المدلول الى الفهم عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة مع عدم العلم بكون اللفظ مجازا كما
اطلاق الاسد على الرجل الشجاع فانه يتبادر غير الرجل الشجاع الى الفهم وهو الحيوان
المفترس عند عدم القرينة وعدم العلم بكونه مجازا عكس الحقيقة فان المدلول اذا تبادر الى
الفهم عند اطلاق اللفظ عليه عاريا عن القرينة ولم يتبادر غيره يكون اللفظ حقيقة
كاطلاق الاسد على الحيوان المفترس بدون القرينة فانه يتبادر الى الفهم دون غيره
واورد بان هذا غير مطرد فان مدلول المجاز المنقول سابق الى الفهم من اللفظ عند عدم القرينة
واورد ايضا المشترك تقريره ان هذا ينتقض باللفظ المشترك فانه حقيقة في مدلولاته
مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم عند اطلاقه من غير قرينة واجيب عن المنقول بان اللفظ
الوارد اذا تبادر مدلوله الى الفهم عند اطلاقه فان علم كونه مجازا لم يرد على ما ذكر لان عدم العلم
بكونه مجازا معتبر فيما ذكر فلم يتحقق المعرف في المنقول فلا يلزم عدم الاطراد وان لم يعلم
كونه مجازا فالظاهر انه حقيقة فيه لاختصاص ذلك بالحقيقة في الغالب وادراج الفرد تحت
الغالب اولى وعن المشترك بان من عمم المشترك في جميع موارده لم يشكل ضرورة اندفاع
الاشكال حينئذ فانه عند اطلاق اللفظ من غير قرينة يتبادر الى الفهم جميع معانيه ومن لم
يعمم



يعمم وجعل المشترك حقيقة في الواحد على البدل لا عينا فيكون المتبادر الى الفهم عند
اطلاقه من غير قرينة واحدا على البدل لا عينا وواحدا لا عينا يكون اللفظ حقيقة فيه عن البدل صح
فالمتبادر الى الفهم يكون اللفظ حقيقة فيه والذي لم يتبادر الى الفهم عند اطلاق اللفظ
هو الواحد المعين واللفظ غير حقيقة فيه بل مجاز فيه ولا ينتقض قال المصنف ويرد
على الاول كون المنقول حقيقة هو يلتزم ولا محذور فيه ويرد على الثاني كون المشترك
متواطيا ولا يصح الترديد فانه يلزم ان يكون المشترك قسما من المتواطي وهو ليس بمستقيم
فان الفرق ثابت بين المشترك والمتواطي وانما لزم هذا لان جعل المشترك حقيقة في واحد
على البدل لا عينا وهو ليس بصحيح فان المشترك حقيقة في هذا المعين من اللفظ وكذا حقيقة
في المعين الآخر فانه وضع اللفظ اولا ويكون اللفظ حقيقة بالنسبة اليه ولا يشكل ان هذا
المعين وضع له اللفظ اولا وكذا المعين الاخر واما الواحد على البدل لا بعينه فلم يوضع لم صح
للفظ له اولا لا يكون اللفظ حقيقة فيه ويرد النقض وقد علم ان النقض بالمشترك انما
يرد على من يجعل تبادر الفهم الى المدلول عند اطلاق اللفظ عليه من غير قرينة دليل الحقيقة
واما من لم يجعل هذا دليل الحقيقة وقال المدعى ان عدم التبادر الى الفهم عند اطلاق
اللفظ من غير قرينة وتبادر غيره هو دليل المجاز فلا يرد عليه النقض والمصنف لم يعرض
الا لدليل المجاز فلم يرد عليه نقض وكان الاولى ان يدفع النقض بهذا الوجه ولا اولى
ان يقال عكس الحقيقة معناه ان المدلول اذا لم يتبادر الى الفهم غيره عند اطلاق اللفظ
من غير قرينة يكون اللفظ حقيقة فيه سواء تبادر هو كما في غير المشترك او لم يتبادر
هو كما في المشترك وحينئذ لا يرد نقض على من اعتبر العكس بالنسبة الى الحقيقة على
هذا الوجه وثالثها عدم اطراد اللفظ في مدلوله من غير مانع لغوي او شرعي مع الاطراد
كاطلاق النخلة على الانسان الطويل فانه غير مطرد في كل طويل وانما قيد بقوله من غير
مانع لغوي او شرعي احترازا عن مثل السخي والفاضل فان السخي للكريم والفاضل
للعالم بالحقيقة ولا يطلقان على الله تعالى مع اتصافه بالكرم والعلم وعن القارورة فانها
للزجاجة المخصوصة لكونها مقر المائعات فيكون حقيقة فيما هو مقر المائعات وهذا
المعنى موجود في الجرة والكوز ولا يسميان قارورة لان المانع من الاطراد متحقق فيهما اما
في السخي والفاضل فمن جهة الشرع واما في القارورة فمن جهة اللغة فلو لم يقيد بقوله
من غير مانع لغوي او شرعي لانتقض بها فقيد به لئلا ينتقض فان عدم الاطراد في الصور
الثلث لاجل المانع الشرعي في الاولين واللغوي في الاخرة وزيف هذا بالدور لان نفي

عدم الاطراد يستلزمها لانها ليست بالعقل اجماعا ولا بالشرع والعرف بالوضع اي بالعرف
اذ التقدير عدم المانع من الشرع واللغة فتعين ان يكون بسبق العلم بكون اللفظ مجازا
فيلزم الدور وقيل على تقدير تسليم صحة هذا الدليل بالقياس الى المجاز لا يدل الاطراد
على الحقيقة لجواز اطراد بعض المجازات وعدم الاطراد في بعضها اجيب بانا لم ندع
ان الاطراد دليل الحقيقة ليلزم ما قيل بل المدعى ان عدم الاطراد دليل المجاز ورابعها
مخالفة الجمع يعني ان الاسم اذا اتفق له جمع باعتبار المدلول الحقيقي وجمع باعتبار
مدلول اخر جمعا مخالفا للجمع الحقيقي يدل على انه مجاز فيه كالامر فان جمعه باعتبار
مدلوله الحقيقي وهو القول الدال على طلب الفعل على اوامر وجمعه باعتبار مدلوله الذي
هو الفعل على امور فيدل على ان الامر في الفعل مجاز وموافقة الجمع لا يدل على الحقيقة
فانه عدم اختلاف الجمع باعتبار المدلول الحقيقي والمجازي ولم ينتف المجاز فانه
يقال اسد للشجعان كما يقال للضاغم وخامسها الزام تقييده اي اذا التزم
تقييد الاسم على مدلوله وقد الف من اهل اللغة انهم اذا استعملوا هذا الاسم في مدلوله
الحقيقي اطلقوه فيدل على انه مجاز في موضع الزام التقييد مثل جناح الذل
ونار الحرب وانما قال بالتزام تقييده ولم يقل بتقييده ان المشترك قد يقيد في بعض
لكنه لم يلتزم تقييده وسادسها توقفه على مقابله يعني اذا توقف فهم احد مدلولي
اللفظ على المدلول الاخر ولم يتوقف فهم المدلول الاخر عليه كان اللفظ حقيقة
في المدلول الذي لم يتوقف مجازا في المدلول الذي يتوقف مثل ومكروا ومكر الله فان فهم
المعنى المتصور من الحق من لفظ المكر يتوقف على المعنى المتصور من الخلق فيكون المكر
بالنسبة الى الخلق حقيقة وبالنسبة الى الحق مجازا وسابعها عدم الاشتقاق من غير
منع يعني اذا كان الاسم موضوعا لصفة ولا يصح ان يشتق لموضوع الصفة منها اسم مع عدم
ورود المنع من الاشتقاق دل على انه مجاز وذلك كاطلاق الامر على الفعل فانه لا يشتق
لمن قام به الفعل منه اسم الامر بخلاف القارورة فانها لا تطلق على الكوز بطريق الا
شتقاق من قرار المايع فيه مع كون اسم القرار حقيقة كما اشتق في الزجاجة المخصوصة
لورود المنع من اهل اللغة فيه وثامنها الاضافة الى غير القابل يعني اذا كان الاسم
مضافا الى شيء حقيقة وهو متعلق الاضافة اليه بان يكون غير قابل للتركيب مع المتعارف
له فيتعين ان يكون مجازا في شيء اخر مثل قوله تعالى واسأل القرية فان القرية مضافة
الى الموضع حقيقة وهي متعلق الاضافة اليه لانه غير قابل للتركيب مع قوله واسأل القرية فان
الموضع



الموضع غير قابل للسوال فيتعين ان يكون مجازا فيما هو قابل للسوال وهو اهلها وتاسعها
اذا اطلق اسم بطريق الحقيقة على معنى له متعلق فاذا اطلق على معنى لا متعلق له يكون مجازا
كاطلاق القدرة على الصفة المؤثرة في الله تعالى فان لها متعلقا هو المقدور واطلاقها على
المخلوق اي المقدور في قولهم انظر الى قدرة الله تعالى لا متعلق له فان المقدور ليس له
متعلق هو المقدور فيكون مجازا قوله تنبيه ويشتركان في ان الالفاظ قبل وضعها
لا تتصف بهما والا يلزم تقدم وضعها وان كل كلام عربي مستعمل لا يخلو عن احدهما
ش لا يشترك الحقيقة والمجاز في ان الالفاظ الموضوعة اولا في ابتداء وضعها في اللغة لا توصف
بهما والا كانت موضوعة قبل ذلك الوضع هو خلاف الفرض وانما تصير الالفاظ حقيقة او
مجازا باستعمالها بعد ذلك ويشترك الحقيقة والمجاز ايضا في ان كل ما كان من كلام العرب
ما عدا الوضع الاول فانه لا يخلو عن الحقيقة والمجاز بل لا بد من احدهما قوله مسئلة
قيل وهو اختيار بعض اصحابنا المجاز يستلزم الحقيقة والا لخلا الوضع عن فائدة وتوقف
بانها للتجوز والمحققون لا يستلزم والا كانت نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل حقيقة هذا مشترك الالزام فان الوضع لازم فيقال لو لزم لوجب ان تكون موضوعة
لمعانيهم استعملت في غيرها وليست وقيل الحق ان لا مجاز في التركيب لاتحاد اسناد خلافا
لعبد القاهر حيث جعله في المفرد ولا تركيب وفيهما كاحياني اكتحالي بطلعتك ولمن ينتصر له فمنع
الحاكم وادعا ظهور المجاز في التركيب في طلعت الشمس ومات زيد لاستعمال مفرديه فيما وضعا له
والاولى لو استلزم لكان لنحو الرحمن وعسى حقيقة ولم يستعمل الرحمن الا في الله وعسى الا في غير
المتصرف والرحمن لله تعالى نوطا وعسى للفعل الدال على الحدث والزمان ش اختلفوا في
ان المجاز هل يكون مستلزما للحقيقة ام لا على معنى ان اللفظ اذا استعمل في غير ما وضع له اولا
هل يكون مشروطا باستعماله فيما وضع له اولا ام لا فقيل المجاز يستلزم الحقيقة وهو اختيار
بعض اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله واحتجوا بانه لو لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة لخلا وضع
اللفظ للمعنى عن الفائدة واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان فائدة وضع اللفظ
للمعنى استعماله فيه فاذا لم يكن المجاز مستلزما للحقيقة يجوز استعمال اللفظ في غير ما وضع له
اولا مع عدم استعماله فيما وضع اولا فيخلو الوضع الاول عن الفائدة واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان يكون الوضع عبثا وضعف هذا الاحتجاج بان قيل لا نسلم انه اذا لم يستعمل فيما وضع
له اولا خلا الوضع عن الفائدة فان فائدة الوضع استعماله لغير ما وضع له اولا للتجوز وافتنان
فوائده ان يستعمل فيما وضع له اولا بعد استعماله في المعنى المجازي وذهب المحققون الى ان المجاز

قوله

لا يستلزم الحقيقة واستدل عليه بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت
الحرب على ساق وشابت لمة الليل حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلان هذه الامثلة
مجازات في المعاني المستعملة فيها والفرض ان المجاز يستلزم الحقيقة واما بطلان اللازم فلانه
لم يستعمل في غير هذه المعاني وكونها حقيقة مشروط باستعمالها فيما وضعت له اولا ورد هذا
الاستدلال بانه مشترك الالزام اي كما يمكن الزام القائلين بالاستلزام يمكن الزام النافين
للاستلزام فان نفس الوضع لازم للمجاز فيقال لو لزم الوضع الاول للمجاز لوجب ان يكون
هذه الامثلة موضوعة لمعان اخر ثم استعملت في غيرها وليس كذلك وقيل الحق ان المجاز
في المفرد ولا مجاز في التركيب لانه لو كان في التركيب مجاز لكان للاسناد جهتان
احدهما جهة الحقيقة اعني وضع الاسناد باز آية اولا والاخرى جهة المجاز واللازم باطل
اما الملازمة فلان المجاز يستلزم الوضع الاول الذي هو جهة الحقيقة وذلك كالاسد فان له
جهتين احدهما جهة الحقيقة وهي الحيوان المفترس والاخرى جهة المجاز وهي الرجل الشجاع
واما بطلان اللازم فلاتحاد جهة الاسناد فان نحو قامت الحرب على ساق وشابت لمة
الليل لم يتحقق في اسناده جهتان احدهما جهة الحقيقة والاخرى جهة المجاز وحينئذ لا يخلو
من ان يكون المراد من قول النافي لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو قامت الحرب على
ساق وشابت لمة الليل حقيقة انه لا بد للمفردات من حقيقة او للتركيب فان كان
الاول فمسلم ولكن لا يلزم بطلان اللازم لان للمفردات حقيقة اذ القيام وضع اولا
للهيئة المخصوصة الصادرة عن الحيوان واللمة وضعت للشعر المجاور شحمة الاذن والشيب
لبياض الشعر وهي مستعملة فيما وضعت له اولا فيكون حقيقة وان كان الثاني فلا نسلم
الملازمة وانما تلزم لو كان المجاز واقعا في الاسناد وهو ممنوع وهذا مخالف لقول عبد القاهر
فانه اثبت المجاز في المفرد كالاسد وفي التركيب نحو الامثلة المذكورة وفيهما نحو احياني
اكتحالي بطلعتك ولمن ينتصر لعبد القاهر منع اتحاد جهة الاسناد في نحو الامثلة المذكورة
وادعا ظهور المجاز في التركيب فان في قولنا طلعت الشمس ومات زيد مجازا ولا يخلو اما ان
يكون في مفرداته او في التركيب والاول باطل لاستعمال المفردات فيما وضعت له اولا فتعين
الثاني والاولى ان يحتج للنافي بانه لو كان المجاز مستلزما للحقيقة لكان لنحو الرحمن وعسى
حقيقة واللازم باطل اما الملازمة فلانهما مجازان اما الرحمن فلانه مشتق من الرحمة وهي
رقة القلب والانعطاف والرحمن لا يطلق الا على الله ورقة القلب على الله محال فيكون
استعماله بطريق المجاز واما عسى فلانه فعل باتفاق النحاة والفعل للحدث المقترن
باحد الازمنة



الازمنة الثلثة حقيقة واذا اطلق على الحدث مجردا عن الزمان يكون مجازا والتقدير ان
المجاز مستلزم للحقيقة واما بطلان التالي فلانهما لم يستعملا قط لما وضعا له اولا وهو
الاستعمال في الموضوع له الاول شرط الحقيقة قوله تنبيه المجاز في التركيب عقلي
كاخرجت الارض اثقالها لان اسناد الاخراج الى الارض نقل حكم عقلي في لفظ لغوي
فان قيل موضوع لصدوره من القادر فكان لغويا قلنا الصيغة تدل بالوضع على فاعل
ما لا على خصوصه والا لكان اخرج جبرائيل ما واخرجه القادر تكريرا فكان التعبير في
الاسناد العقلي ولما كان ما ذكره المصنف ماخوذا من علم البيان احتجنا ان نذكر المجاز
واقسامه والفرق بين المجاز في المفرد والمجاز في التركيب فنقول المجاز هو الكلمة المستعملة
في غير ما هي موضوعة له بالتحقيق استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها مع قرينة
مانعة عن ارادة معناها في ذلك النوع قوله بالتحقيق متعلق بقوله موضوعة ذكره
ليدخل فيه الاستعارة التي هي من باب المجاز نظرا الى دعوى استعمالها فيما هي موضوعة له
وان كانت مستعملة فيما هي موضوعة له بدعواه ولكن غير ما هي موضوعة له بالتحقيق قوله
استعمالا في الغير بالنسبة الى نوع حقيقتها احترز به عما اذا اتفق كونها مستعملة فيما يكون
موضوعة له لا بالنسبة الى نوع حقيقتها كما اذا استعمل صاحب اللغة لفظ الغائط مجازا فيما
ينفصل عن الانسان من منفضم متناوله او كما اذا استعمل صاحب الحقيقة الشرعية
الصلوة للدعاء او صاحب العرف الدابة للحمار والمراد بنوع حقيقتها اللغوية ان كانت
اياه او الشرعية او العرفية ان كانت قوله مع قرينة مانعة عن ارادة معناها في ذلك
النوع احترز به عن الكناية فان الكناية يستعمل ويراد بها المكني عنه مع انها مستعملة في
غير ما هي موضوعة له مع انا لا نسميها مجازا لتجرد الكناية عن هذا القيد والمجاز عند علماء
البيان قسمان لغوي وهو ما تقدم ويسمى مجازا في المفرد وعقلي ويأتي تعريفه ويسمى مجازا
في الجملة اللغوي قسمان قسم يرجع الى معنى الكلمة وقسم يرجع الى حكم الكلمة في الكلام والراجع
الى معنى الكلمة قسمان خال عن الفائدة ومتضمن لها والمتضمن للفائدة قسمان خال عن المبالغة
في التشبيه ومتضمن لها وانه يسمى الاستعارة فهذه خمسة اقسام الاول المجاز اللغوي الراجع الى المعنى
خال عن الفائدة هو ان تكون الكلمة موضوعة لحقيقة من الحقائق مع قيد فتستعملها لتلك الحقيقة
بدون ذلك القيد بمعونة القرينة نحو المشفر فانه موضوع للشفة التي للبعير فتستعملها
في استعمال الشفة فتقول فلان غليظ المشفر مع قرينة دالة على ان المراد هو الشفة لا غير
سمي مثل هذا مجازا لتعديه عن محله الاصلي ومعنويا لتعلقه بالمعنى لا بالحكم ولغويا لاختصا

لمحله الاصلي بحكم الوضع وغيرمفيد لقيامه مقام احد المرادفين من نحو اسد وليث عند المصنف
لا المراد منه الثاني المجاز اللغوي الراجع الى المعنى المفيد الخالي عن المبالغة في التشبيه
هو ان تعدى الكلمة عن مفهومها الاصلي بمعونة القرينة الى غيره لملاحظة بينهما ونوع تعلق
نحو ان تراد النعمة باليد وهي موضوعة للجارحة المخصوصة لتعلق النعمة بها من حيث انها تصدر
عن اليد وتسميته مجازا ولغويا ومعنويا لما تقدم ومفيدا لتضمنه فائدة شاهدة لتحقق ما اتت
تريد به وكونه خاليا عن المبالغة في التشبيه يوضحه ما بعده الثالث مجاز لغوي معنوي
مفيد متضمن للمبالغة في التشبيه وسمي استعارة وهي ان يذكر احد طرفي التشبيه وتريد
به الطرف الآخر مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به دالا على ذلك باثباتك للمشبه ما
يخص المشبه به كما تقول في الحمام اسد وانت تريد به الشجاع مدعيا انه من جنس الاسود
فيثبت للشجاع ما يخص المشبه به وهو اسم جنسه مع سد طريق التشبيه بافراده في الذكر
وسمي هذا النوع من المجاز استعارة لمناسبة بينه وبين الاستعارة فانه اذا ادعينا في المشبه
كونه داخلا في حقيقة المشبه به فردا من افرادها برز المشبه في معرض نفس المشبه به نظرا
الى ظاهر الدعوى فالشجاع حال دعوى كونه فردا من افراد حقيقة الاسد يكتسي اسم الهيكل
الكتساء الهيكل المخصوص اياه نظرا الى الدعوى وهذا شان العارية فان المستعير يبرز
معها في معرض المستعار منه لا تفاوت الا في ان احدهما اذا فتشت عنهما مالك والآخر
ليس كذلك واما عد هذا النوع لغويا فعلى احد القولين وهو المنصور فان لهم فيه قولين
احدهما انه لغوي نظرا الى استعمال الاسد في غيرما هو له عند التحقيق فانا وان ادعينا للشجاع
الاسدية فلا نجاوز حديث الشجاعة ولا ندعي للرجل الشجاع صورة الاسد وهيئته وعبالة
عنقه ومخالبه وانيابه وما الى ذلك من سائر الصفات المحسوسة ولو فرض الشجاعة كونها
اخص اوصاف الاسد وامكنها لكن اللغة لم تضع الاسم لها وحدها بل لها في مثل تلك الجثة
وتلك الصورة والهيئة ولو كانت اللغة وضعته لتلك الشجاعة التي نعرفها لكان صفة لا
اسما ولكان استعماله فيمن كان على غاية قوة البطش من جهة التحقيق لا من جهة التشبيه ولم يكن
استعارة حينئذ وثانيهما انه ليس بلغوي نظرا الى الدعوى فان كونه لغويا يستدعي كون الكلمة
مستعملة في غيرما هي موضوعة له ومع ادعاء الاسدية للرجل وانه داخل في جنس الاسود يرد
على افراد حقيقة الاسد ان يكون اطلاق اسم الاسد عليه عن اعتراف بانه ادعى لتحقق ذلك في الدعوى
ومع الاصرار على دعوى انه اسد مع انها لم تستعمل الكلمة فيما هي موضوعة له وبمراد برددها
قال عبد القاهر لهذا النوع بين الدعوى تارة وبين العقلي اخرى على هذين الوجهين الرابع المجاز
اللغوي الراجع الى



الحكم للكلمة وهو ان يكون الكلمة منقولة عن حكم لها اصلي الى غيره كما في قوله تعالى واسأل القرية
فالاصل واسأل اهل القرية فان الحكم الاصلي للقرية في الكلام هو الجر والنصب مجاز وهذا النوع
على ان يكتسي الكلمة حركة لاجل حذف كلمة لا بد من معناها او لاجل اثبات كلمة مستغنى عنها
استغناء كالباء في نحو كفى بالله قال صاحب المفتاح والذي في هذا النوع ان لا يعد مجازا بل
مشبها بالمجاز لما بينهما من الشبه وهو اشتراكهما في التعدي عن الاصل الى غير اصله ولهذا لم اذكر
الخامس المجاز العقلي هو الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه
لضرب من التأويل افادة للخلاف لا بوساطة وضع كقولك انبت الربيع البقل وشفى
الطبيب المريض وكسا الخليفة الكعبة وهزم الامير الجند وبنى الوزير القصر فان خلاف
ما عند المتكلم من الحكم فيه ولم نقل خلاف ما عند العقل ليلا يحتمل طرده اذا قال الدهري عن
اعتقاد باطل او جاهل غيره انبت الربيع البقل رائيا انبات البقل من الربيع فانه لا يسمى
كلامه ذلك مجازا وان كان بخلاف العقل في نفس الامر ولئلا يحتمل عكسه مثل كسا الخليفة الكعبة
فليس في العقل امتناع ان يكسو الخليفة نفسه الكعبة ولا يقدح ذلك في كونه من المجاز
العقلي قوله لضرب من التأويل احترز به عن الكذب فانه لا يسمى مجازا مع كونه كلاما
مفيدا خلاف ما عند المتكلم قوله افادة للخلاف لا بوساطة وضع احترز به عن المجاز
اللغوي في صورة وهي اذا ادعى ان انبت موضوع لاستعماله في القادر المختار او وضع انبت
للقادر المختار فان المجاز حينئذ يسمى لغويا وضعيا لا عقليا قوله وضع على التنكير دون
الوضع ليشمل وضع اللغة ان ادعى ووضع غيرها كالوضع الشرعي والوضع العرفي ان ارتكب
ولاجل هذه الصورة لا يرى علماء هذا الفن يحكمون على نحو انبت الربيع البقل بكونه مجازا
عقليا الا بعد بيان ان صيغ الافعال في معنى نسبتها الى الفاعل ليست بدال على معنى سوى
صدورها عن شيء فاما ان ذلك الشيء قادر او غير قادر فليس بداخل في مفهومها وضعا و
يبينون ذلك بوجوه منها ان وضعها لاستعمالها في القادر قد لم ينقل عن احد من رواة اللغة
وترك ذكر القيد دليل في العرف على الاطلاق وحكم العقل بانه لا بد لها من مؤثر قادر ان لم
يجعل دليلا في ترك تقييدها بالقادر المختار في الوضع لعدم الحاجة اليه من اجل اشتراكه العقل فلا اقل
من ان يجعل دليلا في التقييد لاسماء العقل كون الحياة والشباب وانبتا والامثالها صدورها
عن القادر بوساطة موثر غير قادر ومنها ان فعل في قولهم فعل الربيع النور لو كان موضوعا لاستعماله
في القادر ومن المعلوم ان التفاوت بين الفعل ومصدره لا يكون الا بمجرد الاقتران بالزمان لكان
يلزم ان يكون قولنا فعل النار في كذا وفعل الماء في كذا وفعل الدواء في كذا مجازا معلوما لكل
واحد

لكن ادعا ذلك عن الانصاف بمعزل ومنها انبت خلق واحياء اشابو وانبت لو كان موضوعه
لاستعمالها في القادر بنا على حكم العقل بانها لا توجد الا باختيار مختار لكان نحو شغل الحيز قبول
العرض ونافي الضد موضوعا لاستعمالها في غير القادر بناء على حكم العقل بان شغل الحيز و
قبول العرض ومنافاة الضد ليس باختياره ودعوى كونها موضوعة لذلك دعوى على غير مسموعه
من السلف ويسمى هذا النوع مجازا لتعلق الحكم فيه عن محله الاصلي فالحكم في انبت الربيع
البقل يكون بالاثبات فعلا للربيع ومحله الاصلي عند العقل كونه فعلا لله عز وجل ويسمى
عقليا لا لغويا لعدم رجوعه الى الوضع وكثيرا ما يسمى حكميا لتعلقه بالحكم واعلم ان هذا المجاز
لرجوعه الى الحكم والحكم يستدعي محكوما له وبه واحتمال كل منهما الحقيقة الوضعية والمجاز
الوضعي لم يزد على اربع صور كل منهما حقيقة وضعية نحو انبت الربيع البقل كل منهما مجاز
وضعي نحو سر الكعبة البحر الفياض المحكوم له حقيقة وضعية والمحكوم به مجاز وضعي نحو احيا
الربيع الارض المحكوم به حقيقة وضعية والمحكوم له مجاز وضعي نحو انبت البقل شباب الزمان
اذا عرفت هذا فلنرجع الى شرح ما في الكتاب المجاز في التركيب عقلي لا لغوي لما ذكر نحو اخرجت
الارض اثقالها فان اسناد الاخراج الى الارض نقل حكم عقلي لان اسناد الاخراج الى غير ما هو
له عند العقل قد ازيل الحكم العقلي فيه عن مكانه الاصلي فان مكانه الاصلي اسناد الاخراج
الى الخالق فان قيل الاخراج موضوع لصدوره من القادر وقد استعمل لغير
القادر فيكون لفظ اخرج مستعملا في غير ما وضع له بحسب اللغة فيكون مجازا لغويا اجيب
بان صيغة اخرج في معنى نسبتها الى الفاعل لا تدل على معنى سوى صدوره عن شيء ما ولا تدل
على خصوص ذلك الشيء من انه قادر او ليس بقادر فان كونه قادرا ليس بداخل في مفهومه وضعا
لانه لو كان داخلا في مفهومه لكان اخرج خبرا تاما ولكان قول القائل اخرج اثقال الارض
القادر تكريرا وغير القادر نقضا فكان التصرف في الاسناد العقلي فكان مجازا عقليا
قوله مسالة الاسماء الشرعية جائزة لعدم امتناع وضع الشارع اسما لغويا او غيره
لمعنى معلوم او مجهول فانه لا يمتنع لذاته ولا يجب اسم لمسمى لم يشتهر قبل التسمية وجواز
الابدال اول الوضع وواقعة خلافا للقاضي قال لو وضعها لزمه تعريفها توقيفا والا لزم
ما لا يطاق والتعريف بالتواتر وليس واجاب من اجازه بالتزامه ومن منع منع اللزوم فانه
شروط تكليف الفهم قبل التفهيم وليس التعريف بالتكرير والقرائن كتعلم الولد
ولنا القطع بالاستقراء ان الصلوة للافعال والزكوة والصيام والحج لاخراج مال وامساك
خاص وقصد البيت حقيقة شرعية وهي في اللغة للدعاء والنمو والامساك والقصد مطلقا
وما قيل



وما قيل ان معانيها اللغوية باقية والزيادات شروط الاجزاء مردود بان الصلوة
للدعاء والاتباع لغة وقد تخلو عنهما المصلي شرعا فلو بقي لبطل الاطلاق عليه وما قيل
انها مجازات فان الدعاء جزء الصلوة والزكوة سبب النماء مردود بانه ان اريد
استعمال الشارع اياها فهو المراد وان اريد استعمال اهل اللغة فهي اباه الظاهر
لجهلهم بها ظاهرا ولو استعملوها لعرفوها لسبق تعقل المعنى على الاستعمال ولانها سابقة
الى الفهم بغير قرينة والمجاز يتوقف عليها هذه الاسماء الشرعية ممكنة اذ لا امتناع
في وضع الشارع اسما من اسما اهل اللغة او من غير اسمائهم لمعنى يعرفونه او لا يعرفونه فان
دلالة الاسما على المعاني ليست لذواتها ولا الاسم واجب للمسمى بدليل اسقاط الاسم قبل
التسمية وجواز ابدال اسم باسم كابدال اسم الحرارة بالبرودة في ابتدا الوضع كما في اسماء
الاعلام والاسماء الموضوعة للادوات ارباب الحرف والاسماء الشرعية واقعة خلافا
للقاضي فانه نفى الاسما الشرعية والخلاف ههنا مفروض فيما استعمله الشارع
من اسماء اهل اللغة كلفظ الصلوة والصوم هل خرج به عن وضعهم ام لا فمنع القاضي والزكوة
ابو بكر من ذلك على معنى ان تلك الاسماء مستعملة في معانيها اللغوية والزيادات التي
هي المعاني الشرعية شروط ومنهم من منع من ذلك على معنى انها استعملها الشارع فيها
مجازات لغوية لم ينقلها الى الحقائق قال القاضي ان الشارع لو وضع تلك الاسماء
لمعانيها لزمه تعريف الامة بطريق التوقيف نقل تلك الاسماء والا كان مكلفا
لهم بفهم مراده من تلك الاسماء وهم لا يفهمونه فيلزم تكليف ما لا يطاق والتعريف بطريق
التوقيف في مثل هذه الامور لابد وان يكون متواترا فان الآحاد لا تقوم بها الحجة فيها
والتواتر ليس بثابت واجاب من اجاز التكليف بما لا يطاق بالتزام التكليف بما لا
يطاق فانه جائز على اصول الاشاعرة وان كان ممتنعا عند المعتزلة واجاب من منع
التكليف بما لا يطاق بمنع لزوم التكليف بما لا يطاق فانه انما يلزم التكليف بما لا يطاق
لو كلفهم بفهمها قبل تفهيمهم وليس كذلك وليس يلزم ان يكون التعريف بالتواتر لم لا يجوز
ان يكون التعريف بالتكرير والقرائن المتعاقبة مرة بعد اخرى كتعلم الوالدين ولدهما
الصغير والدليل على ان الاسما الشرعية واقعة ان القطع حاصل بالاستقراء ان الصلوة في
الشرع موضوعة للافعال المخصوصة والزكوة للمقدار المخرج من المال والصيام للامساك
الخاص وهو الامساك الشرعي من اول اليوم الى آخره مقرونا بالنية والحج لقصد البيت على
الوجه المشروع وهذه الاسماء حقائق شرعية ضرورة سبق فهم هذه المعاني عند اطلاق هذه
الاسماء

عليها من غير قرينة وهذه الاسماء موضوعة في اللغة لغير هذه المعاني فان الصلوة
في اللغة للدعاء والزكوة للنمو والصيام للامساك مطلقا والحج للقصد مطلقا وما قيل
ان هذه الالفاظ غير موضوعة في الشرع لهذه المعاني بل هذه الالفاظ مستعملة في معانيها
اللغوية باقية والزيادات الحاصلة في الشرع شروط زيدت على معانيها اللغوية لانا
باعتبار ان يكون الالفاظ موضوعة لها دالة عليها بل باعتبار انها شروط الاجزاء فان وقوع
معانيها اللغوية على الوجه المطلوب شرعا لا يكون مجزئا بدون هذه الزيادات مردود بان
الصلوة للدعاء او الاتباع بحسب اللغة وقد استعملت في الشرع فيما خلا عنهما كصلوة الاخرس المنفرد وصلوة من لا قدرة له على القراءة اصلا في حال الانفراد قوله وما قيل
مبتداء وقوله مردود خبره قوله وما قيل انها مجازات مناقضة للدليل الذي
ذكر على ان الاسماء الشرعية واقعة لغير المناقضة اذ يقال لا نسلم ان استعمال هذه الالفاظ
في معانيها شرعا بطريق الحقيقة بل هذه الاسماء مجازات لتحقق العلاقة المعتبرة بين المعاني
اللغوية وبين هذه المعاني فان الصلوة للدعاء لغة وهو جزء الركعات والزكوة في اللغة
النماء وهو سبب للمعنى وتسمية الكل باسم الجزء والمسبب باسم السبب طريق المجاز قوله
مردود خبر لقوله الذكر وجهين احدهما انه ان اريد ان يكون هذه الاسماء مجازات
ان الشارع استعملها في هذه المعاني بطريق المجاز فهو المراد لانا لا نعني بكون هذه الاسماء
حقائق شرعية الا ان الشارع استعملها في غير معانيها اللغوية وغلب استعمالها فيها ولئن
اريد بكونها مجازات ان اهل اللغة قد استعملوها في هذه المعاني بطريق المجاز فالظاهر
يأباه اذ بعضهم لان اهل اللغة جاهلون بهذه المعاني قبل الشرع فكيف يستعملون هذه الاسماء
فيها فان اهل اللغة لو استعملوها في هذه المعاني لعرفوها ضرورة سبق تعقل المعنى على
الاستعمال وثانيهما ان استعمال هذه الاسماء في هذه المعاني لا يجوز ان يكون بطريق المجاز لانه
يسبق المعاني الى الفهم عند اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة ولو كانت مجازات لم يسبق
هذه المعاني الى الفهم عند اطلاق هذه الاسماء من غير قرينة فان المجاز يتوقف فهم معناه
على القرينة قوله ومن اصحابنا من اعتقد انها مجازات هجرت حقائقها بالشرع
قالوا شرعت الصلوة للذكر وكل ذكر دعاء والحج القصد سميت هذه العبادة لقوة
العزم وقطع المسافة قالوا وينصرف عند الاطلاق الى الشرعي حتى لو نذر صلوة او حجا
او صوما لزمه المشروع وكذلك العرف حتى لو حلف لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا
او شواء تعين ما تعورف قال فخر الاسلام لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم



وحاجتهم فيصير المجاز باستعمالهم كالحقيقة وما قسمناه اولى واوضح اعتقد بعض
اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله ان الاسماء المستعملة في الشرع مجازات هجرت حقائقها اللغوية
بالشرع قالوا الصلوة والحج والصوم هجرت حقائقها اللغوية باستعمالها في معانيها
الشرعية فان الصلوة اسم للدعاء قال صلى الله عليه وسلم واذا كان صائما فليصل اي فليدع
ثم سميت بها العبادة المعلومة مجازا لانها شرعت للذكر قال الله تعالى واقم الصلوة
لذكري اضاف المصدر الى المفعول اي لتذكرني فيها لاشتمالها على الاذكار الواردة في
كل ركن وكل ذكر دعاء فان من ذكر الله تعالى يقال دعاه وتحقيقه ان العبد لعقيب ذكر الله
لطلب حاجته منه والدعاء ذكر المدعو لطلب امر منه فيكون كل ذكر دعاء والحج القصد
في اللغة سميت به العبادة المعلومة مجازا لما فيها من قوة العزم والقصد لقطع المسافة
والصوم في اللغة الامساك مطلقا ثم نقل الى العبادة الخاصة مجازا لانها مشتملة
للامساك والزكوة في اللغة الطهارة قال الله تعالى وتزكيهم اي وتطهرهم وقال تعالى
قد افلح من زكيها اي طهرها عن رذايل الاخلاق وعلى الزيادة والنماء يقال زكى
الزرع اي نما ثم سمي بها القدر الذي يخرج من المال الى الفقير مجازا لان اخراجه سبب
لنماء المال والبركة فيه ولطهارة المؤدي عن الاثام وغلب استعماله فيها حتى صارت
الحقيقة مهجورة فانه لو نذر ان يصلي او يحج او يصوم لزمه العبادة المشروعة
المعهودة ولا يخرج عن العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية وكذلك العرف حتى لو حلف
لا ياكل راسا او بيضا او طبيخا او شواء تعين ما تعورف اي تعين ما هو متعارف
وان كان اللفظ دالا عليه بطريق المجاز ولا يحنث بما ليس بمتعارف وان كان رأسا
متعارفا يكون الاسم حقيقة فيه لغة وانما صار استعمال اللفظ في معناه المجازي واستعمالا
فيه دالا على ترك الحقيقة لان الكلام موضوع لاستعمال الناس وحاجتهم الى الافهام
والمطلوب به ما يسبق اليه الافهام فاذا تعارف الناس استعماله للشي بطريق المجاز صار
المجاز بسبب استعمالهم كالحقيقة فيه وما سواه لعدم العرف كالمجاز لا يتناوله الكلام
الا بقرينة وهذا كاسم الدراهم يتناول نقد البلد عند الاطلاق لدخول العرف الظاهر في
التعامل به ولا يتناول غيره الا بقرينة لترك التعامل به وان لم يكن بين النوعين فرق في موضع
الاسم له حقيقة قال المصنف وما ذكرناه اولى واوضح اي جعل هذه الامثلة التي ذكرت
حقائق شرعية او عرفية اوضح من جعلها مجازات مهجورة الحقائق قوله مسئلة
الحقيقة لا المجاز في اللغة كاطلاق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقالوا الظاهر الطريق

ومتنه وجناح السفر وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق وليست حقايق في هذه
لانها حقايق في غيرها دفعا للاشتراك ولو كانت مشتركة لما سبق ما يسبق منها عند الا
طلاق ضرورة التساوي في الاشتراك لو وقع فان افاد مع قرينة لم يحتمل غيرها افاده وكان حقيقة اولا
معها فكذلك لان الحقيقة لا تفتقر اليها وايضا فالتعبير بالحقيقة ممكن فالعدول لغير الحاجة ولا ضرورة
لعدوله لانا لا نفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة والحقيقة والمجاز صفتا اللفظ دون
القراين المعنوية فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول للفوايد المعلومة في علم البيان
اختلف الاصوليون في وقوع المجاز في اللغة فنفاه الاستاذ ابو اسحق ومن تابعه واثبته
الباقون وهو الحق والدليل عليه انه اطلق الاسد على الشجاع والحمار على البليد وقولهم
ظهر الطريق ومتنه وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق واستعمال هذه الالفاظ
في هذه المعاني اما بطريق الحقيقة واما بطريق المجاز اذ لا قايل بالفصل والاول منتف
لوجهين احدهما ان هذه الالفاظ حقيقة في معان اخر بالاتفاق فان لفظ الاسد حقيقة
في السبع والحمار في البهيمة والظهر والمتن والساق في الاعضاء المخصوصة بالحيوان واللمة
في الشعر اذا جاوز شحمة الاذن فلو كانت هذه الاسماء حقيقة فيما ذكرنا من الصور لكان اللفظ
مشتركا وهو خلاف الاصل والمجاز اولى من الاشتراك الثاني لو كانت
هذه الاسماء حقيقة في المعاني المذكورة لكانت سابقة الى الفهم عند عدم القرينة ان كانت مجازات
بالنسبة الى غيرها او لم يسبق الغير الى الفهم ان كانت حقيقة فيه ضرورة التساوي واللازم
باطل لانه عند عدم القرينة يتبادر غيرها الى الفهم فان عند عدم القرينة السابق الى الفهم
من الاسد السبع ومن الحمار البهيمة ولذلك في باقي الصور قال الاستاذ لو وقع في لغة العرب
مجاز فان افاد معناه المجازي بقرينة لم يحتمل غير ذلك المعنى الذي افاده وكان مع القرينة
حقيقة في ذلك المعنى وان افاد معناه بدون القرينة فهو ايضا حقيقة اذ لا معنى للحقيقة
الا ما يكون مستقلا بدون القرينة ولا يفتقر الى القرينة في الافادة وايضا فانه ما من صورة
من الصور الا ويمكن التعبير عنها باللفظ الحقيقي الخاص بها فاستعمال اللفظ المجازي فيها
مع افتقاره الى القرينة والعدول عن الحقيقة مع الحاجة اليها ولا ضرورة بعيد عن الحكمة
والبلاغة قلنا المجاز لا يفيد عند عدم الشهرة الا بقرينة ولا معنى للمجاز سوى هذا و
النزاع في ذلك لفظي كيف لان الحقيقة والمجاز من صفات اللفظ دون القراين المعنوية
فلا يكون الحقيقة صفة المجموع والعدول عن الحقيقة الى المجاز للفوايد المعلومة في علم البيان
مثل اختصاص المجاز بالخفة على اللسان او لمساعدته في وزن الكلام نظما ونثرا او
المطابقة



والمجانسة وقصد التعظيم او التحقير للحقيقة او ثقلها على اللسان الى غير ذلك من المقاصد
المعلومة في البيان قوله مسلم وهو في القرآن ليس كمثله شيء واسأل القرية يريد
ان ينقض وهو يتجوز بالزيادة والنقصان والاستعارة ومنعت الظاهرية اما في الاولى
فهو نفي للتشبيه حقيقة اي ليس كذاته شيء والمثل العين فان آمنوا بمثل ما امنتم به
اي بنفسه والقرية مجمع الناس ولا نسلم انها الجدران فانطاقها كخواب نبي معجزة له
ممكن وكذلك خلق الارادة في الجدار وعارضت بان المجاز كذب ولذلك صدق نفيه و
ركيك فيصان القرآن عنه وانما يصار اليه للعجز عن الحقيقة والمجاز لو وصف به المتجوز
واجيبوا ليس نفيا للتشبيه والا تناقض فان التقدير ليس مثل مثله وقد اثبته
والمثل في الاية زايد لانه المشارك في الصفات حقيقة فان قيل سلب كلي فلم يتنص نفي
الموضوع فيجوز ان ينفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ قلنا ولا يقتضي نفيه فكان ممكنا
والنفي هكذا للمبالغة مجاز وانتم تنفونه والقرية محل الاجتماع لا نفس المجتمعين وكلام
الجماد معجزة يستلزم التحدي وليس على ان المجاز فيه غير مدفوع تجري من تحتها الانهار له
اشتعل الراس شيبا واخفض لهما جناح الذل الله نور السموات وجزاء
سيئة سيئة مثلها الله يستهزئ بهم كلما اوقدوا نارا للحرب وكونه كذبا وركيكا وعند
العجز ممنوع وانما يكون كذبا لو اثبت حقيقة وقد يكون ابلغ وافصح من الحقيقة منطوقا به
مع القدرة لقصد البلاغة واوصافه تعالى توقيفية ولم يرد المتجوز اختلفوا
في ان المجاز على تقدير وقوعه في اللغة هل هو واقع في القرآن ام لا فنفاه الظاهرية
واثبته الباقون وهو المختار حجة المختار قوله تعالى ليس كمثله شيء فانه مجاز بالزيادة
لان قوله كمثله موضوع لمثل مثله فاطلق واريد به مثله فيكون مجازا بالزيادة فانه
اريد بمجموع المضاف مع المضاف اليه المضاف اليه وقوله تعالى واسأل القرية فانه مجاز
بالنقصان لان القرية موضوعة للمكان المخصوص فاطلقت واريد بها اهل القرية فيكون
مجازا بالنقصان لانه اريد بالمضاف اليه مجموع المضاف مع المضاف اليه وقوله تعالى
جدارا يريد ان ينقض فانه مجاز من باب الاستعارة فان الارادة موضوعة لصفة ذي
شعور وقد اريد به ههنا ما يشابهه وهو الميل العام بالجدار قوله وهو يتجوز بالزيادة
يعني الاول قوله والنقصان يعني الثاني والاستعارة يعني الثالث ومنعت الظاهرية
التجوز في الصور الثلث اما الاول وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء فهو حقيقة في نفي التشبيه
ومعناه ليس كذاته شيء فان المثل هو العين ومنه قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما امنتم به

اي بنفسه وتعالى شأنك الحقول هذا الى نفسك واما الثاني وهو قوله تعالى واسأل القرية
فالقرية مجتمع الناس فان القرية مأخوذة من الجمع ومنه يقال قريت الماء في الحوض اي جمعته
وقرت الناقة لبنها في ضرعها اي جمعته ويقال لمن صار معروفا بالضيافة قاري لاجتماع
الاضياف عنده وسمي القرآن قرآنا لذلك اتصالا تاما لدعلى مجموع السور والآيات ثم
وان كان القرية اسم الجدران فالله تعالى قادر على انطاقها والزمان زمان خرق العوائد
فانه زمان النبوة زمان خرق العادة فيمكن نطقها بجواب نبي معجزة له واما الثالث
وهو قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض فحقيقة ايضا لانه لا يتعذر ان يخلق الله تعالى
الارادة في الجدار ثم قالوا واسلمنا دلالة ما ذكرتموه على التجوز لكنه معارض بما دل على عدمه
لان المجاز كذب ولذلك يصدق نفيه عند قول القائل للبليد انه حمار وللشجاع انه
اسد بان يقال ليس البليد بحمار وليس الشجاع باسد واذا صدق نفيه يلزم كذبه و
لان المجاز ركيك وكل ما هو ركيك يصان القرآن عنه ولان المجاز انما يصار اليه عند العجز
عن الحقيقة وهو الله تعالى منزه عن ذلك ولانه لو جاز ان يقع المجاز في القرآن لوصف البارئ تع
بالمتجوز نظرا الى الاشتقاق فانه اذا صدق المشتق منه صدق المشتق واللازم باطل بالاجماع
والجواب عنها اما قولهم قوله تعالى ليس كمثله شيء نفي للتشبيه حقيقة فليس بمستقيم لانه
لو كان نفيا للتشبيه حقيقة لناقض واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة انه
حينئذ يكون التقدير ليس مثله شيء فيلزم التناقض ضرورة ان مثل مثله والمثل في قوله تع
فان آمنوا بمثل ما آمنتم به زائد ليس بالعين لانه المشارك في الصفات حقيقة فلا يكون
العين فان قيل قوله تعالى ليس كمثله شيء سلب كلي ولم يقتض ثبوت الموضوع فيجوز
ان ينفي مثل المثل لعدم المثل وهو ابلغ اجيب بان السلب الكلي وان لم يقتض ثبوت الموضوع
لم يقتض نفي الموضوع فيحتمل اثبات مثل المثل فيكون مناقضا لقولنا ليس مثل مثله شيء والنفي
هكذا اي نفي مثل المثل لعدم المثل للمبالغة مجاز وانتم تنفونه هذا ما ذكره المصنف والحق
ان هذا الكلام وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء محمول على المعنى الحقيقي ويلزم منه نفي المثل
مطلقا بطريق برهاني وهو الحمد لا ينفي اللازم على نفي الملزوم فان مثل المثل لازم
للمثل فانه اذا تحقق المثل تحقق مثل المثل لانه اذا كان للشيء مثل يكون ذلك الشيء مثل مثله
واذا كان مثل المثل لازما للمثل يلزم من نفي مثل المثل نفي المثل فانه يلزم من نفي اللازم
نفي الملزوم وقوله تعالى ليس كمثله شيء سلب كلي والموضوع نفي شيء فيه نكرة في سياق النفي
فيكون للعموم وقوله كمثله محمول معناه مثل مثله فان الكاف بمعنى المثل فيكون التقدير
ليس

ليس شيء من الاشياء مثل مثله ومثل المثل من قبيل الاوصاف فيكون على تقدير ثبوته
يستدعي ذاتا يوصف به والمحمول هو الوصف اذا عرف هذا فنقول يلزم من قوله تعالى
ليس كمثله شيء نفي مثله مطلقا اي نفي مثله في الاعيان وفي الاذهان وذلك لانه لو كان له
مثل ذهنا او عينا يكون هو مثل مثله لما عرفت ان مثل المثل لازم للمثل لكن ليس هو
مثل مثله لقوله تعالى ليس كمثله شيء فانه يقتضي نفي مثل مثله عن كل شيء فيقتضي نفي مثل المثل
عنه ايضا فظهر من هذا انه اذا حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقي يلزم نفي المثل على ابلغ
الوجوه لا يقال لو حمل هذا الكلام على المفهوم الحقيقي لم يحصل المقصود وهو بيان تفرده
في ذاته ونفي المثل عنه اذ نفي مثل المثل لا يوجب نفي المثل بل لو كان المراد منه نفي مثل
المثل يلزم المحال لانه يلزم نفيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لانه تعالى مثل مثله لانا
نقول نفي مثل المثل يستلزم نفي المثل لان مثل المثل لازم للمثل ونفي اللازم يستلزم
نفي الملزوم قوله بل لو كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم المحال لانه يستلزم نفيه
تعالى عما يقول الظالمون قلنا اذا كان المراد منه نفي مثل المثل يلزم نفي هذا الوصف
اعني وصف مثل المثل عن الله تعالى لا نفيه تعالى ولا محذور في نفي هذا الوصف عنه
فان نفي هذا الوصف اما بنفي الموصوف او بنفي المثل ونفي الموصوف ممتنع لذاته فيكون
بنفي المثل بل محال ان يتصف بهذا الوصف فان اتصافه بهذا الوصف يستدعي ان يكون
له مثل ولا يتصور له مثل فان المثل هو المشارك في الحقيقة فيمتنع مشاركة شيء له في
الحقيقة فيمتنع ان يكون مثله لمثله واما قيل ان ثبوت مثل المثل لا يتوقف على ثبوت
المثل في الخارج بل على ثبوت مثله في الذهن وثبوت مثله في الذهن غير محال كلام ساقط
فان حقيقته تعالى لذاتها تمنع ان يقع فيها اثنينية او كثرة فان الفرد الواحد الحقيقي
الذي لا مشاركة لشيء معه في الحقيقة فلا يتصور له مثل واما قولهم القرية في قوله تعالى
واسأل القرية مجتمع الناس اي نفس المجتمعين فليس بصحيح لان القرية هي المحل الذي يقع فيه
الاجتماع لا نفس المجتمعين ومن ذلك سمي جامع القرآن بالقاري وكذلك جامع الاضياف
بالقاري واما قولهم يمكن نطق القرية بجواب نبي معجزة له فليس بصحيح لانه انما يقع كلام الجماد
معجزة للنبي اذا تحدى النبي به وليس كذلك فيما نحن فيه فلا يمكن الاعتماد عليه وان امكن تحتمل ما
قالوه مع بعده فلا يمكن دفع المجاز في القرآن عن قوله تعالى تجري من تحتها الانهار والانهار غير
جارية وعن قوله تعالى واشتعل الرأس شيبا والرأس غير مشتعل وعن قوله تعالى
واخفض لهما جناح الذل والذل لا جناح له وعن قوله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر
ليست

هي الحجر بل هي طرف نما انه تعالى الحجر وقوله تعالى الله يحسن السموات وقوله تعالى جزاء
سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى الله يستهزئ بهم وقوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها
الله وقوله تعالى ويمكرون ويمكر الله وقوله تعالى احاط بهم سرادقها الى ما لا يحصى
ذكره من المجازات والجواب عن المعارضة الاولى بمنع كون المجاز كذبا لانه انما يكون لو نفي
اثبت ذلك حقيقة لا مجازا كيف والكذب مستقبح عند العقلاء والمجاز والاستعارة عندهم
من المستحسنات وعن الثانية بمنع كونه ركيكا بل ربما كان المجاز افصح وابلغ لا الى تحصيل مقاصد
البليغ وعن الثالثة بمنع كون المجاز انما يصار اليه للعجز عن الحقيقة فان المجاز قد يكون مطوقا
به مع القدرة على الحقيقة لقصد البلاغة وعن الرابعة بمنع استلزام صدق المشتق منه
صدق المشتق وانما يلزم ذلك لو لم تكن اسماء الله توقيفية وليس كذلك فان اسماء الله توقيفية
ولم يرد اذن شرعي في اطلاق المتجوز قوله مسئلة العلاقة ضرورية وهل يشترط معها
النقل فقيل يشترط والا لتوقف اهل العربية عليه ولا يتوقفون وايضا لما افتقر الى
النظر في العلاقة وقيل يشترط اذ لو كفت العلاقة لاطلقت النخلة على كل طويل والشبكة
على الصيد والشجرة على الثمرة والاب على الابن وبالعكس للسببية قلنا امتنع لمانع لغوي
لا خلاف في ان المجاز مشروط بالعلاقة المعتبرة لكن اختلفوا في اطلاق الاسم على المعنى المجازي
هل يشترط في كل صورة مع العلاقة النقل عن العرب او يكفي فيه ظهور العلاقة المعتبرة
في التجوز فمنهم من شرط في ذلك مع العلاقة النقل ومنهم من اكتفى بالعلاقة لا غير احتج الذين
لا يشترطون النقل بان النقل في كل صورة لو كان شرطا لتوقف اهل العربية في تجوزاتهم على النقل
من العرب واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان النقل لو كان شرطا في الاستعمال
لتوقف المشروط وهو الاستعمال على الشرط وهو النقل واما بيان بطلان اللازم فلانهم
لا يتوقفون على الشرط بل يطلقون في كثير من الصور التي ظهر فيها العلاقة مع عدم النقل
حجة اخرى لهم تقريره انه لو كان النقل عن العرب شرطا في كل صورة لما افتقر
المستعمل الى النظر في العلاقة المعتبرة من المسمى الحقيقي والمعنى المجازي عند اطلاق
اللفظ على المعنى المجازي واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان المقصود من النظر
في العلاقة جواز الاستعمال واذا كان النقل شرطا يكفي في جواز استعمال اللفظ في المعنى
كونه منقولا عنهم من غير ان يعلم العلاقة كما في جميع المستعملات الحقيقية وهذه الحجة الثانية ضعيفة
اما اولا فلانا نمنع بطلان اللازم فانا لا نسلم افتقار المستعمل الى النظر في العلاقة عند
اطلاق اللفظ في المفهوم المجازي بل النقل عن العرب في كل صورة كاف في جواز الاطلاق في الا
فتقار الى النظر

الى النظر انما يكون بالقياس الى الواضع فان الواضع عند وضع اللفظ للمفهوم المجازي
افتقر الى ان يلاحظ العلاقة بينهما ولئن سلم ان المستعمل مفتقر الى النظر في العلاقة
ولكن لا نسلم صدق الملازمة قوله لان المقصود من النظر فيها هو جواز الاستعمال
قلنا لا نسلم ان المقصود من النظر فيها منحصر في جواز الاستعمال وذلك لانه يجوز ان يكون
المقصود من النظر فيها استخراج حكمة الوضع للمفهوم المجازي فلذلك ينظر فيها لا لاجل
افتقار جواز الاستعمال الى النظر فيها حجة الشارطين للنقل في كل واحدة من الصور انه
لو لم يشترط النقل عن العرب في جواز استعمال اللفظ في كل صورة بل كفت العلاقة لاطلق
النخلة على كل طويل غير الانسان لمشابهته لها في الطول والشبكة على الصيد والشجرة على
الثمرة والاب على الابن وبالعكس تعبيرا عن هذه الاشياء باسماء اسبابها لما بينها وبين
اسبابها من الملازمة في الغالب وهي من الجهات المصححة للتجوز واذا ظهرت العلاقة
المعتبرة بين المفهوم الحقيقي وغيره ولم يشترط النقل عن العرب جاز اطلاق اسم المفهوم
الحقيقي على ذلك الغير لتحقق المقتضي وانتفاء المانع واللازم باطل فانهم لا يستعملون هذه
الالفاظ في هذه المعاني والجواب عنه بمنع الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه لو لم يشترط
النقل لجاز الاستعمال في الصور المذكورة وذلك لان جواز الاستعمال قد يكون لوجود المانع
لا لاشتراط النقل فانه يجوز ان يكون خصوصية هذه المحال مانعة عن جواز استعمال اللفظ
فيها او ان يكون اهل اللغة قد نصوا على انه لا يجوز استعمال هذه الالفاظ في هذه الصور فيكون
تنصيصهم مانعا من الجواز او لم يكتف الواضع في هذه الصور بمثل هذه العلاقة واعتبار
العلاقة عند الواضع شرط جواز الاستعمال قوله مسئلة اذا دار لفظ بين الاشتراك
والمجاز فالمجاز اولى لان الاشتراك مخل بالتفاهم عند عدم القرينة ولاحتياجه الى قرينتين
والمجاز الى قرينة والمجاز اغلب وابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء ويتوصل به
الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي وعورض باطراد الاشتراك فيه ولا
فلا يضطرب اطلاقه وبالاشتقاق منه وباستغنائه عن العلاقة ومخالفة الظاهر وارتكاب
الغلط لوجوب التوقف عند عدم القرينة وفي المجاز يحمل على الحقيقة وقد لا يكون مرادة فيتعين
الغلط وفوائد المجاز مشتركة وهو حقيقة فكان اولى قلنا كلها لا يعارض ترجح المجاز بكونه
اغلب وهو الحق في هذه المسئلة في تعارض الاشتراك والمجاز وهما من الاحوال المخلة بالفهم التام
والتعارض بينهما انما يتصور بان يكون اللفظ حقيقة بالنسبة الى احدهما ولم يتردد
الذهن في كونه حقيقة بالنسبة الى المفهوم الثاني حتى يلزم الاشتراك او غير حقيقة حتى يلزم المجاز

فاذا دار اللفظ بين الاشتراك والمجاز على الوجه المذكور فالمجاز اولى لدلالة ذكر وجوه بعضها
باعتبار مفاسد وبعضها باعتبار فوايد المجاز فبدا المصنف بمفاسد الاشتراك وذكر انها ست
منها الاول ان الاشتراك يخل بالتفاهم عند عدم القرينة فانه اذا تجرد عن القرينة لم يفهم واحد
من معنييه على التعيين فاختل التفاهم بخلاف المجاز فانه عند وجود القرينة يحمل على المفهوم
المجازي وعند عدمها يحمل على المفهوم الحقيقي فلا يختل الفهم وجد القرينة ام لا الثاني
ان المشترك يحتاج الى قرينتين بحسب معنييه فان استعماله في كل من معنييه يحتاج الى قرينة
مخصصة له لعدم ترجيح احد معنييه على الآخر كالعين فانه يحتاج عند استعماله في الباصرة
الى قرينة تخصصها وكذلك عند استعمالها في الجارية بخلاف المجاز فانه يحتاج الى قرينة
واحدة عند استعماله في المفهوم المجازي ولا يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى الحقيقي كالاسد
فانه يحتاج الى القرينة عند استعماله في الشجاع ولا يحتاج اليها عند استعماله في المفترس ثم
ذكر من الوجوه المتعلقة بفوايد المجاز خمسة الاول ان المجاز ابلغ في لغة العرب من الاشتراك
ولولا انه افيد في تحصيل المقصود بالوضع لما كان كذلك الثاني ان المجاز ابلغ اي ادل على تمام
المقصود فان قولنا زيد اسد اتم دلالة على شجاعته من قولنا زيد شجاع او زيد كالاسد
في الشجاعة وما هو ابلغ اولى الثالث ان المجاز اوجز في اللفظ اذ يقوم لفظ المجاز مقام
الموصوف والصفة نحو رايت اسدا فان الاسد يقوم مقام قولنا رجل شجاع الرابع
ان المجاز اوفق للطباع في استعمال الفصحاء لانه قد يكون احسن في العادة كالتعبير بالجماع
عن ايلاج الذكر بالفرج الخامس ان المجاز يتوصل به الى السجع وهو رعاية الوزن والعجز
الى المقابلة وهي ان يجمع بين شيئين او اكثر وبين ضديهما او اضدادها ثم اذا شرطهما
شرط شرط هناك ضده كقوله تعالى فاما من اعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره
لليسرى واما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى والى المطابقة وهي
الجمع بين المتضادين كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا والى الجناس وهو
تشابه الكلمتين في اللفظ نحو جبة البرد جنة البرد والى الروي وهو حرف القافية
الذي بني عليه القصيدة كاللام في قول امرئ القيس قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل
لما ذكر الوجوه الدالة على ترجيح المجاز على الاشتراك شرع في الوجوه الدالة على ترجيح
الاشتراك على المجاز فقال وعورض اي عورض الوجوه الدالة على اولوية المجاز بوجوه دالة
على ترجيح الاشتراك على المجاز منها ان المشترك مطرد في مدلوليه لكونه حقيقة في كل من مسمياته
ومن علامات الحقيقة الاطراد وما يطرد لا يضطرب اطلاقه ضرورة جواز استعماله في
جمع



جمع ظاهره ومنها الاشتقاق فان المشترك يصح منه الاشتقاق لانه حقيقة والاشتقاق
من خواصها بخلاف المجاز كالامر فانه حقيقة في القول المخصوص فيشتق منه الامر والمامور
وغيرهما من المشتقات ومجاز في الفعل فلا يشتق منه شيء فيكون المشترك متسعا في اللغة
والاتساع امر مطلوب وما يفيد الامر المطلوب اولى ومنها ان المشترك يستغنى عن
العلاقة من مدلوليه لان وضعه لكل واحد منهما على السوية بخلاف المجاز فانه لا يصح
باعتبار علاقة بين المدلول الحقيقي والمجازي ومنها ان الاشتراك يستغنى عن مخالفة الظاهر
فان استعماله في كل من مدلوليه استعمال اللفظ فيما وضع له فلم يرتكب فيه خلاف الظاهر
بخلاف المجاز فان استعماله في المعنى المجازي استعمال في غير ما وضع له اللفظ واستعمال اللفظ
في غير ما وضع له خلاف الظاهر ومنها استغناء المشترك عن ارتكاب غلط فانه يجب
التوقف عند عدم القرينة فلا يحمل على احد مدلوليه فلا يقع غلط بخلاف المجاز فانه عند عدم
القرينة يحمل على مفهومه الحقيقي ويحتمل الغلط لجواز ان يكون مراد المتكلم المفهوم المجازي
لا الحقيقي وما ذكر من فوايد المجاز اي كونه ابلغ واوجز واوفق في استعمال الفصحاء وكونه يتوصل
به الى السجع والمقابلة والمطابقة والجناس والروي فهو مشترك بين الاشتراك والمجاز
فان البلاغة وما يتبعها كما يصح وقوعها في المجاز يصح وقوعها في الاشتراك لان الاشتراك
يفيد المقصود على سبيل الاجمال فيقع في معناه ابهام وبيان فيتشوق النفس الى تحصيله
وحصوله في الذهن بعد الشوق الذ واوقع فان الحاصل بعد الطلب اعز من
المنساق بلا تعب فيكون ابلغ وكذلك فيما يتبع البلاغة والمشترك حقيقة فكان اولى قلنا
كل ما ذكرتم من فوايد المشترك معارض بترجيح المجاز لكونه اغلب لان كثرة المجاز دل على
انه اوفق للطبع والذوق وما كان اوفق للطبع فهو اولى وهذا احق قوله مسئلة
حكمهما في اثبات الاحكام بهما سواء ومنهم من منع عموم المجاز تعلقا بانه ضروري والحقيقة
اصل فلا يتساوى فاذا ورد لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء وورد ولا
الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم يعم كل مكيل قلنا انه ليس بضروري لما مر ولا العموم ذاتي
للحقيقة وانما يلحقها باسباب يلحق مثلها المجاز كالتعريف الجنسي ثم عين الصاع ليس بمراد
فيتعين عموم المجاز ش حكم الحقيقة والمجاز في اثبات الاحكام بهما سواء حكم الحقيقة ثبوت
ما وضع له اللفظ امرا كان او نهيا خاصا كان او عاما بلا خلاف كقوله تعالى يا ايها الذين
آمنوا اركعوا واسجدوا وقوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق فان كل واحد
من النصين خاص في المامور به والمنهي عنه عام في المامور والمنهي وكذا حكم المجاز ثبوت ما

استعمل له اللفظ خاصًا كان المجاز او عامًا كقوله تعالى او جاء احد منكم من الغايط وقوله تعالى
انى ارانى اعصر خمرًا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين
هذا عند اكثر العلما ومنهم من منع العموم في المجاز واحتج على نفي العموم عن المجاز بان الحقيقة
اصل لان الالفاظ وضعت دلالات على المعاني للافادة وكان الاصل ان لا يجوز استعمالها
في غير ما وضعت له لان استعمالها في غير ما وضعت له مفضٍ الى الاخلال بالفهم لكنهم جو
زوا استعمالها في غير ما وضعت له لضرورة التوسع في الكلام بمنزلة الرخص الشرعيه
في الاحكام وهذه الضروره ترتفع بدون اثبات حكم العموم للمجاز فلا يصار اليه من غير ضرورة
فلا تساوي بين الحقيقة والمجاز في اثبات حكم العموم فاذا ورد قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء وورد لا الصاع بالصاعين انصرف الى الطعام ولم
يعم كل مكيل بيانه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام يدل بعبارته وعمومه على
حرمه بيع الطعام بالطعام قليلا كان او كثيرا مساويا كان او غير مساوٍ فان الطعام
معرّفٌ باللام مثبت للعموم لكن قد عارضه الاستثناء في الكثير فان المراد من قوله
سواء بسواء المساواة في الكيل بالاتفاق فبقي ما عداه مندرجا في العموم فيحرم بيع
حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين والحديث باشارته يقتضي كون الطعم علة لان
الحكم متى ترتب على اسم مشتق دل على علية المشتق منه لذلك الحكم كالزنا والسرقة
في قوله تعالى الزانيه والزاني فاجلدوا كل واحد وقوله تعالى والسارق والسارقه
فاقطعوا ايديهما والطعام اسم لما يوكل مشتق من الطعم وهو الاكل فكان الطعم هو العله
واذا ثبت كونه علة وقد انعقد الاجماع على ان العلة ليست الا احد الاوصاف لا يكون
الكيل علة بالضرورة فلا يحرم بيع غير المطعوم كالجص والنورة متفاضلا لعدم الطعم
الذي هو علة الحرمة وحديث الصاع وهو ما روى عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين يدل بعبارته وعمومه على
حرمة بيع الصاع بالصاعين طعاما كان او غير طعام فان حقيقة الصاع غير مراده ههنا
بلا خلاف فان بيع نفس الصاع بالصاعين صحيح جايز بلا خلاف وانما المراد ما يحله مجازًا
بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كما في قوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجدٍ
ثم الصاع اسم جنس معرف باللام فيعم جميع ما يحله طعاما او غير طعام كما لو كان على
حقيقته فيحرم بيع الجص والنورة متفاضلة وباشارته يدل على ان الكيل هو العلة لانه
لما كان المراد من الصاع ما يكال به صار تقدير الكلام ولا ما يكال بالصاع بما يكال بالصاعين
او وله



او وله مكيلا بمكيلين فيجوز بيع حفنة بحفنتين وتفاحة بتفاحتين لعدم معنى الكيل
على خلاف مقتضى الحديث الاول وانا في عموم المجاز نقول بانصرافه الى الطعام لان الصاع
مجاز فلا يعم اذ لا عموم للمجاز وقد اريد منه الطعام بالاتفاق فلا يكون غيره مرادا و
نصير تقدير الكلام ولا الطعام المقدر بالصاع بالطعام المقدر بالصاعين وعلى
هذا التقدير لا يدل على حرمة غير الطعام متفاضلا ولا على كون المكيل علة هذا
موافقا لما ذهب اليه والمثبتون لعموم المجاز قالوا المجاز ليس بضروري لان
الفصيح من اهل اللغة المتمكن من التعبير عن مقصوده بالحقيقة كثيرا ما يعدل عنها
الى المجاز من غير حاجة ولا ضرورة والناس يستحسنون المجاز فوق ما يستحسنون الحقيقة
والدليل على هذا ان القرآن الكريم في اعلى رتب الفصاحة وارفع درجة البلاغة ويوجد
المجاز فيه كثيرا لما بيّن وليس العموم ذاتيا للحقيقة فان عموم الحقيقة ليس لكونها
حقيقة لما انفك العموم عنها فلم يوجد حقيقة الا وان يكون عامة وليس كذلك بل العموم
يلحق الحقيقة باسباب زائدة مثل تعريف الجنس باللام وغيره كما بين في العموم فاذا
وجد هذا السبب في المجاز يعتبر للمصير اليه والصاع عينه غير مراد بل المراد ما حل فيه
بطريق المجاز فيعتبر عموم المجاز كما يعتبر عموم الحقيقة قوله مسئلة امتنع جمع
المعتزله لا يصح ارادتهما معا من لفظ واحد وكذلك معاني المشترك واجازه الشافعي
والقاضي وبعض المعتزله انه لم يمتنع الجمع كما فعل العراقيون وابو الحسين والغزالي يراد
لا لغة والخلاف في الجمع كالا قرامسني على المفرد وقيل يصح فيه وان امتنع في المفرد لنا ان
مستعمله فيهما مريد ما وضع له وما لم يوضع وهو محال والمشترك ان كان لاحد امرين مختلفين
على البدل فاستعماله في المجموع لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده وان وضع له ايضا
فان استعمل فيه وحده افاد احد مفهوماته او في الكل اجالكن افادته للمجموع يستلزم
عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به وهو متناقض فان قيل الخصم
لم يقول انه موضوع لاحدهما على البدل لان الشافعي يعم ولهذا يحمله على الكل عند العراء
عن القرينه قلنا جاز استعماله في احدهما بقرينه فاذا استعمل في المجموع وحده فان
كان حقيقه في الافراد لم يكن استعماله في الكل او مجازا فانها لم يعم الحقيقه والمجاز وهو خلاف
مذهبه وان اريدت الافراد استحال لزوم الاكتفاء وعدمه قال الشافعي ان الله وملائكته
يصلون الم تر ان الله يسجد له والصلوة من الله الرحمه ومن الملائكة استغفار والسجود مختلف
قلنا السجود الخضوع فهو متواطي والصلوة الاعتنا باظهار الشرف او مقدّر خبره او الفعل

بدليل ما نقا رنه فيما لفظان وهي اختلف العلما في اللفظ الواحد من متكلم واحد في
وقت واحد اذا كان حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر كالنكاح المطلق على العقد
والوطي او مشتركا بينهما كالقرء للطهر والحيض هل يصح ان يريد بها كلا المعنيين
معا ام لا واعلم ان الخلاف فيما اذا تلفظ باللفظ الذي هو حقيقة في احد المعنيين
مجاز في الاخر او باللفظ المشترك مرة واحدة واراد به معنييه واما اذا تلفظ مرة واراد به
احد المعنيين وتلفظ به مرة ثانيه واراد المعنى الاخر فلا خلاف في صحة هذا والمراد
باطلاق اللفظ على معنييه ان يجعل كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا له لا ان
يجعل مجموع المعنيين مدلولا مطابقيا فانه فرق بين الاطلاق الذي يكون فيه كل واحد
من المعنيين مدلولا مطابقيا وبين الاطلاق الذي يكون المجموع فيه مدلولا مطابقيا و
ايضا ليس المراد منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا على البدل بل المراد
منه ان يكون كل واحد من المعنيين مدلولا مطابقيا في الحالة التي يكون الاخر ايضا مدلولا
مطابقيا على معنى ان يراد باللفظ دفعة واحدة هذا المعنى وهذا المعنى اذا عرف
هذا فنقول ذهب ائمة الحنفية وجماعة من اصحاب الشافعي وجماعة من المعتزلة كابي
هاشم وابي عبد الله البصري وغيرهما الى انه لا يصح ارادتهما معا من لفظ واحد
سواء كان حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او مشتركا بينهما وذهب الشافعي وجماعة
من اصحابه والقاضي ابو بكر وجماعة من شيوخ المعتزلة كالجبائي والقاضي عبد الجبار
وغيرهم الى جوازه بشرط ان لا يمتنع الجمع بينهما كاستعمال صيغة افعل في الامر بالشيء
والتهديد عليه فانه يمتنع الجمع بينهما واما صحة الجمع بين المعنيين فلان تناول اللفظ
الذي له معنيان لا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب يصح انتسابه
الى كل واحد من المعنيين اولا فان كان الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب
كقول القائل الاسد متحيز واريد به المفترس والشجاع وكقوله العين الجارية
والذهب وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون المنسوب اليه في التركيب قابلا
للتوزيع بالنسبة الى المعنيين بان يكون البعض منسوبا الى احدهما والبعض الاخر
منسوبا الى الاخر او لا يكون فان كان الاول فقد صح الجمع بين المعنيين في ذلك التركيب
مثل قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان المنسوب اليه وهو الضمير العائد
الى الله تعالى والملائكة قابل للتوزيع بان يجعل البعض منسوبا الى الله بالنسبة الى احد
المعنيين والبعض الاخر منسوبا الى الله بالنسبة الى المعنى الاخر كما يجعل لفظا الا المنسوبا
اليه



الله للرحمة والمغفرة والملائكة منسوبا اليها للدعاء والاستغفار فان الله تعالى يرحم
النبي ويغفر له والملائكة يدعون له ويستغفرون له وان كان الثاني فلا يصح الاطلاق
على معنييه مثل ان يقال في هذا الحين ويراد بالعين الشمس والجارية فانه يمتنع الجمع بينهما
فيما هو المنسوب اليه لاستحالة حصول الشمس والجارية في هذا الحين ويعني بالشمس
القرص لا ضوءه ومذهب الشافعي انه مهما تجرد اللفظ عن القرينة الصارفة الى احد
المعنيين وجب حمله على المعنيين وليس كذلك عند من جوز ذلك من شيوخ المعتزلة وفصل
ابو الحسين والغزالي فقالا الاصح ان يراد باللفظ الواحد معنيان بوضع جديد لا انه
يصح اطلاقه لغة حقيقة او مجازا وعلى هذا ينبني الخلاف اختلفوا في الجمع كالاسد
والاقراء وسواء كان اثباتا كما لو قيل للمراة اعتدي بالاقراء او نفيا كما لو قيل لا
تعتدي بالاقراء وذلك لان جمع الاسم يفيد جمع ما اقتضاه الاسم فان كان الاسم متناولا
للمعنيين كان الجمع كذلك وان كان لا يفيد سوى احد المعنيين فكذلك ايضا جمعه و
الحجاج في الجمع متفرع على الحجاج في المفرد ولهذا قال ابو الحسين البصري وفي بعض
الاشتباه اذ يجوز ان يقال يتفى الاعتداد بالحيض والطهر معا والحق ان النفي لما اقتضا
الاثبات فان كان مقتضى الاثبات الجمع بين المعنيين فكذلك النفي وان كان مقتضاه احد
المعنيين فكذلك النفي هذا تحرير المذاهب واحتج المصنف على الاول من المذاهب
اما على الحقيقة والمجاز فبان استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي مريدا ما وضع له اللفظ
اولا واستعماله فيه غير مريد ما وضع له اللفظ اولا لاستعماله في غيره وهو محال ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين واما على المشترك فلانه لا يخلو اما ان يكون موضوعا لاحد الامرين
مختلفين على سبيل البدل من غير ان يكون موضوعا للمجموع فاستعمال اللفظ للمجموع استعمال
لغير ما وضع له اللفظ ضرورة التغاير بين المجموع من امرين مختلفين وبين افراده سواء كان
كل واحد او احدهما على سبيل البدل او احدهما على التعيين واستعمال اللفظ في غير ما
وضع له ممتنع واما ان يكون موضوعا للمجموع ايضا فان استعمله في المجموع وحده لم يكن اللفظ
مفيدا الا احد مفهوماته لانه حينئذ لا يكون اللفظ مستعملا الا لاحد مفهوماته
فلم يكن مستعملا في جميع مفهوماته فلم يكن لجميع مفهوماته وان استعمله في المجموع وفي الافراد
على الجمع فهو محال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدون المجموع فان افادة المجموع
معناه ان الاكتفاء لا يحصل الا به وافادته للمفرد يستلزم الاكتفاء به لان افادته للمفرد
معناه ان الاكتفاء يحصل به وهو متناقض قال المصنف فان قيل ما ذكرتم في المشترك

انما هو لازم لمن يقول ان المشترك موضوع لاحد المعنيين على سبيل البدل حقيقة وليس
كذلك عند الشافعي والقاضي ابي بكر فانهما يعممان المشترك في الجميع على طريق الحقيقة ولهذا
اذا تجرد المشترك عن القرينة وجب حمله على الكل عندهما وعلى هذا بطل كل ما قيل
من التقسيم المبني على ان اللفظ المشترك موضوع لاحد مفهوميه على سبيل البدل
حقيقة ضرورة كونه مبنيا عليه وانما هو لازم على ما اصطلح المعتزلة المعتقدين كون
اللفظ المشترك موضوعا لاحد مفهوميه على سبيل البدل حقيقة ولهذا جاز استعماله في
احد مفهوميه بقرينة عند الشافعي والقاضي ابي بكر سواء كان حقيقة او مجازا وعند ذلك اذا
استعمل في المجموع وحده فان كان اللفظ حقيقة في الافراد يكون اللفظ مشتركا بين المجموع
والافراد فلم يكن المشترك مستعملا في جميع مفهوماته وان كان اللفظ مجازا في الافراد لم يعم
الحقيقة والمجاز لانه حينئذ يكون المجموع مستعملا في المجموع الذي هو مفهومه الحقيقي ولم يكن
مستعملا في الافراد التي هي مفهوماته المجازية فلم يكن مستعملا في الحقيقة والمجاز وهو
خلاف مذهب الشافعي والقاضي واذا استعمل في الافراد ايضا فان اريد تناول الافراد والمجموع
يلزم المحال لان افادته للمجموع يستلزم عدم الاكتفاء بدونه وافادته للمفرد يستلزم
الاكتفاء به وهو جمع بين النقيضين اجاب صاحب الاحكام بان استعماله في الافراد متى
يكون مستلزما للاكتفاء بها اذا كانت داخلة في المجموع او اذا لم يكن داخلة في المجموع الاول
ممنوع فانه اذا كانت داخلة في المجموع فلا بد منها وهذا لا يستلزم الاكتفاء به والثاني
مسلم ولا يلزم منه التناقض على كلا التقديرين اما على تقدير الاول فلان اللفظ في حالة الافراد
مع الاقتصار فلان الحمل غير مشترط في الاكتفاء واما عند كون الافراد داخلة في مسمى الحمل
فلانها لا بد منها لا بمعنى انه يكتفى بها فان قيل اذا كانت الافراد داخلة في مسمى الحمل فليس
للفظ عليها دلالة لا لجهة الحقيقة ولا لجهة المجاز بل بطريق الملازمة الذهنية وليست
دلالة لفظية فيلزم ما قيل قلنا لا نسلم خروجها عن الدلالة اللفظية وذلك لانه لا خفاء
بدخول الافراد في الحمل فيكون مفهومة من اللفظ الدال على الحمل فللفظ عليها دلالة وهي اما
ان يكون لجهة الحقيقة او التجوز هذا ما قاله صاحب الاحكام وفيه نظر فانه لا يلزم من كون
دلالتها لفظية ان يكون لجهة الحقيقة او التجوز فان دلالة التضمن لفظية وليست لجهة
الحقيقة او التجوز ضرورة كون اللفظ غير مستعمل في مدلوله التضمني وكل من الحقيقة
والمجاز مشروط بالاستعمال وللقائل ان يقول ليس من شرط استعمال اللفظ في معنى عدم
استعماله في معنى آخر بل ان استعمال اللفظ في المعنى جار على وفق الوضع فكانه ليس من
شرط

شرط وضع اللفظ لمعنى عدم وضعه لمعنى آخر وكذلك استعماله في المعنى لا يشترط فيه عدم استعماله
لمعنى آخر سواء كان المعنى الآخر موضوعا له اللفظ ايضا او غير موضوع له اعني المفهوم المجازي
وايضا ليس من شرط استعمال اللفظ في مفهومه المجازي عدم استعماله في مفهومه الحقيقي
ولا عدم استعماله في مدلول آخر مجازي وفي المشترك اذا اطلق واريد به احد المدلولات لا
بعينه لا يكون حقيقة لان اللفظ لم يوضع لاحد المدلولات لا بعينه بل يكون مجازا ان اريد
بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين شرطا والعلاقة الاستلزام لان احد المدلولات لا بعينه
بالمعنى المذكور لازم لكل واحد من المدلولات بعينه الذي هو المدلول الحقيقي فاطلاق اللفظ
على لازم ما وضع له اللفظ اطلاق بالمجاز هذا اذا اريد بقوله لا بعينه ان لا يكون التعيين
شرطا واما اذا اريد بقوله لا بعينه ان يكون عدم التعيين شرطا فلا يصح اطلاق اللفظ
عليه لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقة فلان اللفظ لم يوضع له واما
بطريق المجاز فلانه لم يكن بين مدلوله الحقيقي الذي هو كل واحد منهما بعينه وبين احد مدلولاته
لا بعينه بالمعنى المذكور علاقة معتبرة بحسب النوع حتى يصح اطلاقه عليه بطريق المجاز و
المشترك اذا اطلق واريد به احد مدلولاته بعينه دون غيره يكون اطلاقا بطريق
الحقيقة لانه استعمال اللفظ فيما وضع له ويحتاج الى قرينة لا باعتبار ارادة المدلول
الحقيقي بل باعتبار عدم ارادة المدلول الآخر الحقيقي لان المدلول الآخر ايضا مدلول
حقيقي والغرض انه غير مراد واذا اطلق واريد به جميع مدلولاته على معنى انه اريد هذا
اللفظ م
مستقلا وذاك مستقلا فانما يكون اطلاقا بطريق الحقيقة لانه استعمال فيما وضع له على
معنى انه اريد به مجموع معانيه فانه بطريق المجاز لان الواضع لم يضع اللفظ بازاء
المجموع فيكون بطريق المجاز لانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له واستعمال اللفظ في كل
واحد من المدلولات غير محتاج الى قرينة ضرورة انتفاء الموجب لذكر القرينة وهو عدم
ارادة الحقيقة واستعمال اللفظ في المجموع يحتاج الى علاقة ثم الى قرينة واللفظ اذا اريد به
مفهوماه الحقيقي والمجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلوله مطابقة والمدلول
المجازي مدلولا آخر مطابقة مجازا الا بان يجعل المجموع من المدلول المطابقي والمدلول
المجازي مدلولا واحدا مطابقة يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق
عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويكون مجازا بالنسبة الى المدلول المجازي لانه حينئذ
يصدق عليه انه لفظ مستعمل في غير ما وضع له اولا اذا عرف هذا فنقول قوله في بيانه
لا يصح ارادتهما اي ارادة المفهوم الحقيقي والمجازي معا من لفظ واحد ان استعمله فيهما مريدا

وضع له مسلم قوله وما لم يوضع ايضا مسلم قوله هو محال ممنوع قوله لان
احالة ان المستعمل فيما هو غير ما وضع اللفظ له اولا لاستعماله فيه غير غير ما وضع له اللفظ
اولا لاستعماله في غيره قلنا مسلم انه غير ما وضع اللفظ اولا لاستعماله فيه لكنه لا نسلم لدم
انه غير ما وضع له اللفظ اولا قوله لا استعمال اللفظ في غيره قلنا لا نسلم استعمال
اللفظ في غير ما وضع له اللفظ اولا لا يستلزم عدم كونه ما وضع له اللفظ اولا مرادا بل
عدم استعمال اللفظ فيما وضع له اولا يستلزم عدم كونه مرادا اما استعماله في غيره
فلا يستلزم فانه يجوز ان يكون مستعملا فيما وضع له اولا فيكون مرادا ومستعملا في غير ما
وضع له اللفظ اولا فيكون ذلك الغير مرادا اولا امتناع في كون كل منهما مرادا من اللفظ
باعتبارين فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ واحد يكون حقيقة ومجازا في حالة
واحدة قلنا لا امتناع في ذلك باعتبارين فان اللفظ باعتبار استعماله في مفهومه الحقيقي
حقيقة وباعتبار استعماله في مفهومه المجازي مجاز قوله في بيان ان المشترك لا يصح
ارادة مفهوميه من المشترك ان كان الاحد امرين مختلفين على البدل فاستعماله في المجموع
لغير ما وضع له للتغاير بين المجموع وافراده الى قوله وهو ساقط مبني على ان المشترك
موضوع لاحدهما على سبيل البدل فقط او موضوع لاحدهما على سبيل البدل وللمجموع ايضا
والمجوزون لاستعمال المشترك في مفهوميه لا يقولون بهذا بل يقولون ان المشترك موضوع
لكل واحد من المفهومين على سبيل الاستقلال على ان يكون كل من المفهومين مدلولا مطا
بقيا حقيقيا ولا يكون موضوعا لاحدهما على سبيل البدل ولا للمجموع من حيث هو قوله
في جواب فان قيل قلنا جاز استعماله في احدهما بقرينة الى قوله الاكتفاء وعدمه قلنا
جاز استعماله في احدهما بعينه بقرينة ان كان استعماله فيه بدون استعماله في الاخر وبدون
قرينة ان كان استعماله فيه مع استعماله في الاخر وعلى التقديرين يكون من استعماله فيه بطريق
الحقيقة لانه استعمال فيما وضع له اللفظ اولا والقرينة انما تكون في الصورة الاولى لعدم
استعماله في مفهومه الحقيقي الاخر لا لاستعماله في المفهوم الحقيقي ولا يصح استعماله في المجموع
لا بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز اما بطريق الحقيقة فظاهر فان المشترك لم يوضع واما م
للمجموع بل موضوع لكل واحد بعينه واما بطريق المجاز في المجموع فلانه لم يتحقق علاقة
معتبرة بين المفهوم الحقيقي وبين المجموع فان قيل العلاقة الكلية والجزئية فان المفهوم الحقيقي
الذي هو كل واحد من مفهوميه بعينه جزء للمجموع قلنا هذا ليس من الكلية والجزئية اللتين
تصلحان لكونهما علاقة فان الكل والجزء اللذين يصلحان لكونهما علاقة هما اللذان يكون
بينهما

بينهما تلازم حقيقي وههنا كل جزء باعتبار من غير لزوم حقيقي بينهما فيكون المشترك
مستعملا في كل واحد من مفهوميه بعينه ولا يكون مستعملا في احدهما لا بعينه على سبيل
البدل ولا في المجموع من حيث هو واستعماله في كل منهما لا يستلزم الاكتفاء به وانما يلزم
ذلك ان لو كان غير مستعمل في الاخر واما اذا كان مستعملا في الاخر فلا والاحتجاج على
ما ذهب اليه الشافعي والقاضي ابو بكر من وجوه خمسة ذكر المصنف منها اثنين الاول
قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي وجه الاحتجاج به ان الصلوة لفظ
مشترك بين الرحمة والاستغفار وقد استعمل فيهما دفعة واحدة فانه اسند الى الضمير
الله والملائكة فلا يخلو اما ان لا يراد واحد منهما وهو باطل او يراد احدهما دون الاخر
وهو ايضا باطل لانه يلزم اسناد الاستغفار الى الله تعالى او اسناد الرحمة الى الملائكة
وهما باطلان فتعين ان يكون المراد كليهما فيلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه ا
الحقيقيين فيكون حقيقة في كل واحد من الرحمة والاستغفار ولا يكون حقيقة في المجموع فانه
لم يستعمل في المجموع فلا يكون حقيقة فيه واعترض على هذا بانا نختار انه لم يرد به واحد
منهما بل اريد به الاعتناء باظهار الشرف الذي هو قدر مشترك بين الرحمة والاستغفار
فلم يلزم ان يكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه بل حينئذ يكون مستعملا بطريق
التواطؤ وايضا يجوز ان يقدر خبر حتى كانه قال ان الله يصلي والملائكة يصلون
حذف الخبر للقرينة وهي دلالة ما بعده عليه فلم يلزم استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه
دفعة واحدة بل يكون المراد بالمحذوف اي يصلي الرحمة وبالمذكور الاستغفار اي ان الله
يرحم والملائكة يستغفرون وهذان الاعتراضان ذكرهما المصنف وعورض بان دليلكم
وان دل على انه يجوز ان يراد بقوله يصلون الرحمة والاستغفار ولكن عندنا ما ينفيه وذلك
لانه ان اريد بالصلوة الرحمة والاستغفار يلزم اسناد المجموع الى الضمير الذي هو فاعله فيلزم
اسناد الرحمة والاستغفار الى الله تعالى وكذا يلزم اسنادهما الى الملائكة وهو باطل و
الجواب عن الاعتراض الاول ان اطلاق الصلوة على الاعتناء باظهار الشرف مجاز
فان لفظ الصلوة لم يكن موضوعا له لا بحسب الشرع ولا بحسب العرف ولا بحسب اللغة والمجاز
على خلاف الاصل فحينئذ لو لم يحمل على الاعتناء بالشرف يلزم الاشتراك او المجاز واذا دار اللفظ
بين التواطؤ والاشتراك والمجاز فالتواطؤ اولى دفعا للمجاز والاشتراك المحذورين ولئن
سلم انه لا يكون موضوعا للاعتناء باظهار الشرف فيكون اطلاقه عليه بطريق المجاز فالحمل
عليه اولى دفعا للاشتراك لانا نقول انما يكون التواطؤ اولى اذا كان اللفظ دائرا بين

الثلثة ولم يدل دليل يقتضي احدهما بخصوصه اما اذا دل دليل على احدهما بخصوصه
فعين ما دل الدليل عليه وههنا قد دل دليل على ان الصلوة مشتركة بين الرحمة والاستغفار
فانه عند اطلاقها تتبادر الفهم الى الرحمة والاستغفار ولم تتبادر الى الاعتناء باظهار
الشرف واما قوله ولئن سلمنا انه غير موضوع للاعتناء باظهار الشرف فحمله عليه
بطريق المجاز اولى دفعا للاشتراك فهو مغالطة فان الحمل على هذا لم يدفع الاشتراك لان
الاشتراك ثابت لما بينا سواء حملنا على هذا او لم نحمل نعم لو حملنا على هذا يلزم حمل
اللفظ المشترك على مفهومه المجازي دون حمله على مفهومه الحقيقي وحمل اللفظ
المشترك على مدلوله الحقيقي اولى من حمله على مدلوله المجازي وعن الثاني لان الاصل عدم
الحذف والجواب عن المعارضة بانا لا نسلم انه يلزم ان يكون المجموع مسندا الى كل
منهما بل يوزع لان المسند الى ضمير المتعدد وهو قابل للتوزيع فيجعل الرحمة مسنده
الى الله تعالى والاستغفار مسندا الى الملائكة فان قيل كيف يصح تعديته بعلى اذا
كان الاستغفار مسندا الى الملائكة فان الملائكة يستغفرون له لا عليه اجيب بانه
لما كان تعديته بالنسبة الى الرحمة بعلى وبالنسبة الى الاستغفار باللام والرحمة
منسوبة الى الله غُلّبَ جانب ما هو منسوب الى الله تعالى على ما هو منسوب الى
الملائكة ونقول المراد به الرحمة بالنسبة الى الله تعالى والاستغفار بالنسبة الى
الملائكة وكلاهما على سبيل الحنو والتعطف عدي بعلى الثاني قوله تعالى
الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس وجه الاحتجاج انه اسند السجود الى هؤلاء
المذكورين والسجود مشترك بين وضع الجبهة والخضوع فلا يخلو اما ان لا يراد بالسجود
معنى وحينئذ يلزم الاهمال وهو باطل او يراد به غيرهما والاصل عدمه ولانه
خلاف الظاهر من غير دليل ولا يخاطبنا الله تعالى به او يكون وضع الجبهة وحده
وهو باطل لانه لا يصح اسناده الى هؤلاء المذكورين او الخضوع وحده وهو باطل
والا لكان تخصيص كثير من الناس ضائعا لان الخضوع شامل للجميع فانه هو الخضوع ا
القهري وهو شامل لجميع المخلوقات فتعين ان يكون المراد به وضع الجبهة والخضوع
فيكون اللفظ المشترك مستعملا في مدلوليه وقد اورد عليه ان المراد بالسجود الخضوع
المشترك بين الجميع فيكون استعماله بطريق التواطؤ او بان حرف العطف لما به يكون
المعطوف كأنه قال يسجد له من في السموات ويسجد له من في الارض ويسجد له الشجر
الناس

44

فلم يكن استعمالا للفظ المشترك في مفهوميه دفعة واحدة وبانه لو كان مستعملا في المجموع
لو كان موضوعا للمجموع واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمة لو كان مستعملا في المجموع
ولم يكن موضوعا لكان استعمالا للفظ في غير ما وضع له وهو غير جائز والجواب عن الاول لزم
انه لو كان السجود بمعنى الخضوع فقط يلزم التكرار في قوله وكثير من الناس وكذا يلزم
ان يكون تخصيص كثير من الناس ضائعا اما الاول فلان قوله تعالى ومن في الارض
يتناول الناس فذكر كثير من الناس يكون تكرارا واما الثاني فلان السجود بمعنى الخضوع
لا يكون مختصا بكثير من الناس بل يكون شاملا للجميع فيكون تخصيص كثير من الناس
ضائعا وعن الثاني انا لا نسلم ان حرف العطف بمثابة تكرير العامل ولئن سلم انه بمثابة
تكريره فهو مثابته بعينه والجواب عن الثالث انه مستعمل في الجميع بمعنى انه مستعمل
في هذا او يكون مدلولا مطابقيا حقيقيا وفي ذلك ايضا كذلك لا ان يكون مستعملا
في المجموع من حيث ان المجموع مدلول واحد مطابقي واذا كان مستعملا في الجميع بالمعنى
المذكور يكون مستعملا فيما وضع له لان كل واحد موضوع له الثالث قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وجه الاحتجاج انه اريد بلفظ قروء الا
طهار والحيض فان المرأة المجتهدة اذا ادى اجتهادها الى ان المراد بالقرء كل واحد
من الطهر والحيض لزمها الاعتداد بالطهر والحيض معا ضرورة انها يجب عليها
العمل بما ادى اليه اجتهادها فيكون اللفظ محمولا على مدلوليه معا وقد اورد عليه
بانه لا يلزم من العمل بما ادى اليه اجتهادها ان يكون اللفظ مستعملا فيهما في الواقع
احسب عندنا يستلزم ان يكون جائز الاستعمال فيهما في الواقع وهو المطلوب
الرابع قال سيبويه الويل له دعاء وخبر فحمل الويل مفيد الكل واحد من الامرين
معا وقد اورد عليه بان سيبويه اراد ان الويل له حقيقة في الخبر مجاز في الدعاء معا فان استعماله فيهما صح
او الخبر مع كونه مشتركا بين الدعاء والخبر لا انه استعمل فيهما معا لان الدعاء انما
يحسن اذا كان المدعو مجهول الثبوت بعد وما عند الدعاء والخبر عن معلوم الثبوت
او مظنونه وبينهما تناقض وبان قوله ويل له مركب والاشتراك من خواص
المفرد والجواب عنه ان الظاهر من كلام سيبويه انه مشترك فيهما ومستعمل فيهما ولا
تناقض بين الخبر والدعاء بان كلا منهما لا يقتضي القطع بالثبوت ويجوز ان يكون كل منهما
مظنون الثبوت الخامس ان المقتضي لصحة استعمال اللفظ المشترك في مدلوليه متحقق
والمانع منتف فيجب العمل بالمقتضي السالم عن المعارض اما بيان تحقق المقتضي فلان اللفظ

المشترك بالنسبة الى كل واحد من المعنيين حقيقة لان اللفظ موضوع لكل واحد من المعنيين
فلو استعمل في كل واحد منهما يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة لانه
لا معنى للحقيقة الا اللفظ المستعمل فيما وضع له ويجوز ان يراد باللفظ الواحد معان
كثيرة لمعنى كل واحد واحد يدل على ذلك لفظ من في قول القايل من دخل داري فله
كذا فانه يجوز ان يراد به كل واحد لا الكل ولذلك لو صرح به لم يستقبحه العقلاء ولا
اهل اللغة واما انتفاء المانع فلعدم الاحتياج الى القرينة لان القرينة في اللفظ المشترك
انما يحتاج اليها لا لاجل احد المدلولين لاجل افادة اللفظ المدلول الاخر فثبت الجواز
عملا بالمقتضى السالم عن المعارض الذي هو المانع والصواب ما ذهب اليه الشافعي وهو
ان اللفظ المشترك اذا جرد عن القراين المخصصة لاحد المدلولين يجب ان يحمل عليهما
ان صح الجمع بينهما ويكون حقيقة في كل منهما وذلك لان اللفظ اذا جرد عن القراين المخصصة او يحمل على واحد منهما
وكان الجمع بينهما ممكنا فلا يخلو اما ان يحمل على واحد منهما على التعيين او لا على التعيين
او يحمل على كل واحد منهما او يحمل على الجمع من حيث هو جمع لا يجوز ان يحمل على واحد
منهما لانه حينئذ لا يخلو اما ان يحمل على شيء او لا فان لم يحمل على شيء يلزم الاهمال وهو
باطل وان حمل على شيء ولا قرينة للحمل على ذلك الشيء فيلزم حمله على غير الظاهر من
غير قرينة وهو باطل وان حمل على واحد منهما بعينه يلزم التخصيص بلا مخصص وان
حمل على واحد لا بعينه واللفظ غير موضوع له والفرض تجرده عن القرينة يلزم ايضا
حمل اللفظ على غير الظاهر بدون قرينة وكذا ان حمل على المجموع من حيث هو مجموع
فتعين الحمل على كل واحد منهما ويكون حقيقة بالنسبة الى كل واحد منهما لانه يصدق
عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع له ويظهر منه صحة اطلاق اللفظ بالنسبة الى المدلول
الحقيقي والمجازي بان يجعل المدلول الحقيقي مدلولا مطابقيا حقيقيا والمدلول المجازي
مدلولا مطابقيا مجازيا لا بان يجعل المجموع من المدلول الحقيقي والمجازي مدلولا مطابقيا
مجازيا واذا كان مستعملا بالنسبة الى المدلول المطابقي الحقيقي والى المدلول المطابقي المجازي
يكون حقيقة بالنسبة الى المدلول الحقيقي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل فيما وضع
له اولا ويكون مجازا بالنسبة الى المدلول المجازي لانه حينئذ يصدق عليه انه لفظ مستعمل
في غير ما وضع له اولا وبما ذكر يعلم فساد مذهب الفارق بين النفي والاثبات وكذا مذهب
الفارق بين المفرد والجمع قوله قاعدة اذا قصدت الحقيقة بطل المجاز كالموصى لموالي
وله عتقا ولهم عتقا اختصت للاولين لانهم مواليه حقيقة والاخرون مجازا بالتسبيب
وكالموصى

وكالموصى لابناء زيد وله صلبيون وحفدة وبقض المستامن على ابنايه لا يدخل الحفدة
ومن حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا ولمن اضاف العتق الى يوم
قدوم زيد فقدم ليلا عتق ويحنث حلف لا يسكن دار زيد عمت النسبة الملك وغيره وان
ابا حنيفة ومحمدا قالا فيمن قال لله علي صوم رجب ناويا لليمين انه نذر ويمين واجيب
بان الاعمال يحتمل الدم المحتاط فيه فانتهض الحاظر وقد يتبع العموم مقام الحقيقة فيه
ووضع القدم مجاز عن الدخول فعم واليوم اذا قرن بفعل ممتد كان لمطلق الوقت
ومن يولهم يومئذ دبره والنهار اذا امتد لكونه معيارا والقدوم غير ممتد فاعتبر
مطلق الوقت واضافة الدار بسبب السكنى وهي عامة والنذر مستفاد من الصيغة و
اليمين من الموجب فان ايجاب المباح يمين كتحريمه بالنص ومع الاختلاف لا جمع في هذه
القاعدة مبنية على انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في مفهوميه الحقيقي والمجازي
وحينئذ اذا قصدت الحقيقة بطل المجاز كالموصى لموالي زيد وله موال اعتقهم وللموالي
موال اعتقوهم اختصت الاولين اي موالي زيد دون مواليهم فيكون الثلث لموالي زيد دون
موالي موالي زيد لان الاسم للموالي حقيقة لان الموصى باشر اعتاقهم والاسم لموالي موالي زيد مجاز
لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه تسبب لذلك باعتاق الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع
بينهما متعذر وكانت الحقيقة اولى بالقصد بها وان لم يكن الا واحد من الاولين كان الثلث للاخرين
لتعين المجاز حينئذ وان كان له مولى واحد فله نصف الثلث فان الاثنين في الوصايا
بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان الاثنين في الميراث بمنزلة الجماعة كالبنتين
والاختين والاخوين في حجب الام من الثلث الى السدس ولا اخر يستحق الواحد عند
الانفراد النصف والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل وجب بالحقيقة فلا يمكن العمل
بالمجاز وكالموصى لابناء زيد وله اولاد من صلبه وحفدة فالوصية للاولين اي لبنيه
لصلبه دون حفدته اي بني بنيه فان الاسم لاولاد الصلب حقيقة ولبني البنين
مجاز بدليل صحة النفي عنهم لما ذكر القاعدة شرع فيما يرد عليها نقضا من المسائل
والجواب عنها المسئلة الاولى اذا استامن الكافر على ابنايه فقال امنونا على ابنائنا
وله ابناء من الصلب وحفدة فالامان على الفريقين جميعا استحسانا وكان القياس
ان يكون الامان للابناء خاصة لان الاسم حقيقة للابناء مجاز في الحفدة ولا جمع بينهما
الثانية اذا حلف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث بالدخول مطلقا على اي وجه كان فيها
حقيقة وغيره مجاز هذا اذا لم يكن له نية فان نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها ماشيا

فدخلها راكبا لم يحنث لانه نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعمله غير مهجوره الثالثة اذا قال عبدي حر يوم يقدم زيد فقدم زيد ليلا فقدم ليلا عتق فقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان اليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فاذا نوى بياض النهار يصدق ديانة وقضاء الرابعة اذا حلف لا يسكن دار زيد ولم يسم دارا بعينها ولم تكن له نية عمت النسبة للدار المملوكة والمستاجرة وقد جمع بين الحقيقة والمجاز الخامسة اذا قال لله علي صوم رجب ان لم ينو النذر ولا اليمين او نوى النذر ولم يخطر بباله اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون نذرا بالاتفاق ولو نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق ولو نواهما او نوى اليمين ولم يخطر بباله النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني عند ابي يوسف وكان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد حتى يلزمه القضاء والكفارة بالفوات في الوجهين وقد جمع بين الحقيقة والمجاز لان النذر مع اليمين مختلفان لان سببهما لان موجب النذر الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوت لا الكفارة وموجب اليمين المحافظة على البر والكفارة عند الفوت لا القضاء واختلاف احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيئا ولليمين مجاز لتوقف ثبوتها على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات المجاز واذا ثبت هذا لا يجوز الجمع بينهما فيترجح الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة بتعين المجاز مرادا في الوجه الثاني والجواب عن الاولى ان المصنوع من الامان حقن الدم اي صيانته وحفظه وهو مبني على التوسع لان الاصل في الدماء ان يكون محقونه لقوله صلى الله عليه وسلم الادمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب ولهذا لم يجز القتل قبل الدعوة وبعد قبول الجزية فيثبت حقن الدم بادنى شبهة واسم الابناء من حيث الظاهر يتناول الفروع فانهم ينسبون اليه بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو المطلب وقال الله تعالى يا بني آدم الا ان الحقيقة تعينت على المجاز في الارادة فبقي صورة الاسم شبهة فيثبت الامان به لان الشبهة كافية لحقن الدم كما يثبت الامان بمجرد الاشارة اذا دعى الكافر الى نفسه بان اشار ان انزل ان كنت رجلا وان كنت تريد القتال حتى تبصر ما افعل بك فظنه الكافر امانا بصورة المسالمة وان لم تكن ذلك حقيقة وهذا بخلاف الوصية لانها لا تستحق بالصورة والشبهة وعن الثانية ان وضع القدم مجاز



مجاز عن الدخول اي عبارة عن الدخول او هو مجاز في الدخول لان الدخول موجب وضع القدم وهو سببه وانما حمل على الدخول لانه مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل والدخول مطلق غير مقيد بالحفا والتنعل والركوب فيحنث في الكل باعتبار الدخول الذي هو المقصود لا باعتبار كونه راكبا او حافيا وعن الثالثة ان اليوم حقيقة في بياض النهار مجاز في مطلق الوقت على الصحيح وقيل حقيقة في الوقت ايضا وقد عرفت ان المجاز خير من الاشتراك وعلى التقدير من طرف فيترجح احد محتمليه بنظر وقد فاذا قرن بفعل لا يمتد اي لا يصح تقديره بمدة كالخروج والدخول والقدوم فانه لا يصح تقدير هذه الافعال بمدة يحمل على مطلق الوقت اعتبارا للتناسب ومنه قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره واذا قرن اليوم بفعل يمتد اي يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والمساكنة ونحوها مما يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب يوما وركبت هذه الدابة يوما وساكنته في بيت شهرا حمل على بياض النهار لانه يصلح ان يكون مقدارا له وكان الحمل عليه اولى والقدوم غير ممتد فاعتبر مطلق الوقت وعن الرابعة بان اضافة الدار نسبة السكنى لان الدار لا تعادي ولا تهجر لذاتها عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فكان المراد هذه الاضافة نسبة السكنى لا اضافة الملك فيستعار الدار للسكنى اي لموضع السكنى وصار كانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان فيدخل في عمومه الملك والاجارة والعارية فيحنث في الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى لو كان الساكن فيها غير زيد لم يحنث وان كانت ملكا لزيد وعن الخامسة بان ما ذكر في هذه المسالة من ثبوت حكم النذر واليمين ليس بجمع بين الحقيقة والمجاز باعتبار الصيغة وهو ان يكون صيغة دالة على النذر بطريق الحقيقة وتكون دالة على اليمين ايضا بطريق المجاز بل هو نذر بصيغته لا غير ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر لزوم المنذور ولا محالة ولا بد من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه بالنذر فان النذر بما هو واجب بنفسه لا يصح واذا وجب المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما به وصار النذر تحريم المباح بواسطة حكم وهو موجب المنذور وتحريم المباح يمين لان النبي صلى الله عليه وسلم حرم مارية او العسل على نفسه فسمى الله تعالى ذلك التحريم يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله الى قوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع لكم تحليلها بالكفارة حتى

حتى روي عن مقاتل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم ما رد واذا كان الاتصال
محققا فلا حجر بين الحقيقة والمجاز قوله قاعدة لما كانت العلاقة صورية ومعنوية
ساغ في الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السببية والعلية استعمال احدهما في
الاخر مجازا اتفاقا فالشافعي اوقع الطلاق بالعتاق وبالعكس وانعقد نكاحه عليه الصلوة
والسلام بالهبة مجازا لانتفاء خواص الهبة حقيقة وان ابى الشافعي الانعقاد
بغير لفظي النكاح والتزويج في غير النبي فليس لمنع المجاز بل لعدم قصور لفظ
التمليك عن معناهما وهو الازدواج والضم المبني على الاتحاد في القيام بمصالح المعاش و
لذلك لم يثبت ملك العين بهما ونحن نفينا ذلك على ان لفظي البيع والهبة لملك العين وهو
سبب لملك المتعة في القابل وهو اتصال سببي فان قيل هلا استعمل النكاح للبيع
والاتصال السببي قائم لان النسبة امر لا يختص احد المنتسبين قلنا الاتصال نوعان
حكم بعلة وضعت له كالشرا للملك وهذا استوت الاستعارة من الطرفين لحاجة العلة لم تشرع
الا لحكمها كما ان الحكم لم يثبت بدونها فيتوقف كل على الاخر وان اختلفت الجهة فاذا قال
ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصفه وباعه ثم اشترى الاخر عتق ولا شرط
الجمع ولو قال ان ملكت اشترط فلو عنى بالشرا الملك او عكس صدق وان كذبه القاضي
فيما فيه تخفيف عليه والثاني حكم بسبب كاتصال زوال ملك المتعة بلفظ العتق تبعا لزوال
ملك العين وهذا استوت استعارة السبب للحكم لافتقار الحكم اليه ولا عكس لاستغنا
السبب عنه ولا بد ان يكون بين محل الحقيقة ومحل المجاز تعلق خاص بكون ذلك التعلق
الخاص باعثا على استعمال اللفظ في محل المجاز اذ لو لم يكن بينهما تعلق خاص في نفس الامر
او كان ولكن لم يعتبر المستعمل كان ذلك الاستعمال منه ابتداء وضع اخر وكان ذلك
اللفظ مشتركا لا مجازا والعلماء وان بلغوه الى خمسة وعشرين نوعا بالاستقراء
فالمصنف حصرها هنا على الصورية والمعنوية وهو اضبط مما ذكروه اذ لا يكاد يشذ
عنه شيء مما ذكروه لان كل موجود من المحسوسات التي يجري فيها المجاز له صورة ومعنى
لا ثالث لهما فلا يتصور الاتصال بين شيئين الا من احد هذين الوجهين والمراد بالمعنى المعنى
الخاص المشهور اذ لو لم يكن مشهورا لما صح المجاز حتى لم يجز تسمية شخص اسدا باعتبار
الحيوانية لعدم اختصاصها به ولا تسمية الابخر والمحموم اسدا لعدم شهرة الاسد
بهذين الوصفين وان كانا من لوازمه بل الوصف الخاص الذي اشتهر الاسد به هو الشجاعة
فيصح تسمية الشجاع اسدا بهذا الاعتبار مثال الاتصال الصوري كما في تسمية المطر سماء
فان السما

السماء اسم للسحاب ولكل ما علاك ومنه قيل لسقف البيت سماء ثم المطر ينزل
من السحاب فكان بينهما اتصال صورة لا معنى اذ لا مناسبة بين معنى المطر والسحاب
بوجه مثال الاتصال المعنوي تسمية الشجاع اسدا فان بينهما اتصالا معنى لا صورة
واذا تحقق ان طريق المجاز في الالفاظ اللغوية الاتصال صورة او معنى جاز المجاز
في الالفاظ الشرعية لما بين معانيها من علاقة السبب والعلة فان العرب لما استعمل
المجاز في كلامهم ووضعت طريقه وعرف بالتامل طريقه تكون اذنا منهم بالمجاز لكل
متكلم من جملتهم او غيرهم كصاحب الشرع متى وضع طريق التعليل كان اذنا بالقياس
لكل من فهم ذلك الطريق ولان الاتصال الذي هو طريق المجاز متحقق في المشروع
صورة ومعنى كما هو متحقق في المحسوسات ثم لم يمنع احد من ايمة السلف عن استعمال
المجاز فيجوز المجاز فيه ايضا لان جوازه متوقف على معرفة الطريق ووجوده لا
على التوقيف ثم المجاز الجاري في المشروعات بالمعنى الذي شرعت له نظير المجاز
في المحسوسات بالاتصال المعنوي كتسمية الوكالة بالحوالة فان معنى الحوالة نقل الدين
من ذمة الى اخرى ومعنى الوكالة نقل ولاية التصرف والمجاز الجاري بين السبب والمسبب
من حيث المعنى والعلة والحكم في المشروعات بالمجاورة التي بينهما نظير المجاز في المحسوسات
بالاتصال الصوري والاتصال سببا من قبيل الاتصال الصوري وكذا الاتصال
علة اذ لا مناسبة بين السبب والمسبب من حيث المعنى ولا بين العلة والحكم فان معنى السبب
ما يفضي الى الشيء وليس كذلك معنى المسبب ومعنى العلة الموجب والمثبت وليس
كذلك معنى الحكم ولا يمكن اثبات المناسبة المعنوية بين السبب والمسبب ولا بين العلة
والحكم ولكن السبب والمسبب متجاوران وكذا العلة والحكم فكان هذا الاتصال
من قبيل اتصال المطر بالسحاب واستعمال المجاز في الالفاظ الشرعية كثير في مسائل
اصحاب ابي حنيفة والشافعي ايضا يجيز المجاز في الالفاظ الشرعية فاوقع الطلاق
بالعتاق وقد انعقد نكاح النبي صلى الله عليه وسلم بالهبة مجازا لا هبة
حقيقة لانتفاء خواص الهبة حقيقة فان الهبة تمليك المال بغير عوض ولا تتصور حقيقة في غير
المال وانتفى خواص الهبة من توقف الملك على القبض وحق الرجوع للواهبة بعد القبض
حتى لم تكن لمن وهبت نفسها منه عليه السلام ان تتزوج بزوج اخر قبل تسليم النفس ولا
ان ترجع عن الهبة بعد التسليم وقد كان في نكاحه عليه الصلوة والسلام وان كان منعقدا
بلفظ الهبة وجوب القسم وكذا الطلاق فكان مشروعا حتى طلق حفصة وسودة ثم

راجعها وكذا العدة واجبة في طلاقه فعرفنا انه انعقد نكاحا لا هبة كما هو قول
الجمهور خلافا لبعض فانه قال انه النكاح في حق النبي عليه السلام بمنزلة التسري في
حق الامة حتى يصح بلا ولي ولا شاهد وبلفظ الهبة وفي حال الاحرام وان يزيد على
التسع وان الاحكام التي ذكرناها ثابتة في التسري والهبة حقيقة واصحابنا قال الشافعي
ان لفظ الهبة مجاز في النكاح والشافعي وان ابى انعقاد النكاح بغير لفظي النكاح
والتزويج في غير النبي صلى الله عليه وسلم فليس هو المنكر للمجاز في الالفاظ الشرعية
بل لاعتقاده قصور لفظ التمليك عن النكاح والتزويج فان النكاح في اللغة عبارة عن
الضم المبني عن الاتحاد بينهما في القيام بمصالح المعاش وكذا لفظ التزويج ينبئ عن هذه
المقاصد فانه ينبئ لغة عن الازدواج والتلفيق بين الشيئين على وجه الاتحاد بينهما كزوجي
الخف ومصراعي الباب وليس في لفظ النكاح والتزويج ما يدل على التمليك ولهذا لم
يثبت ملك العين بالنكاح والتزويج والهبة وساير الالفاظ الموضوعة للتمليك لا ينبئ
عن هذه المقاصد فلا يصح الاستعارة عن اللفظ الموضوع له وهو النكاح او التزويج الى هذه
الالفاظ لقصورها عن اللفظ الموضوع له في افادة المقاصد المطلوبة بالنكاح كما لا يصح ا
لاستعارة الى لفظ الاجارة والاحلال مع ان ملك النكاح اقرب الى ملك المتعة منه الى
ملك الرقبة والاحلال اقرب الى معنى النكاح من الفاظ التمليك والنكاح لانه ليس في النكاح
الا استحلال الفرج فلما لم يجز الاستعارة الى الاجارة والاحلال فلان لا يجوز الى الفاظ التمليك
كان اولى هذا في حق غير النبي واما في حق النبي صلى الله عليه وسلم بلفظ الهبة انعقد النكاح
مع قصور فيه تخصيصا عليه وتوسعة للغاية في حقه كما قال تعالى خالصة لك واما اصحاب
ابي حنيفة فقد بنوا انعقاد النكاح بلفظ الهبة والبيع على ان لفظ البيع والهبة وضع كل منهما
لملك العين وملك العين سبب لملك المتعة اي موجب له اذا كان المحل قابلا له لان ملك المتعة
يثبت به تبعا فكان الفاظ التمليك سببا لملك المتعة وهو اتصال سببي وقد ثبت من
مذهب العرب استعارة اللفظ لغيره اذا كان سببا له كما استعارت لفظ السماء للكلا
في قولهم اذا سقط السماء بارض قوم رعيناه اي الكلا بدليل قوله رعيناه وان كانوا غضابا
لان السماء سبب المطر والمطر سبب الكلا واذا كان شأنها ما ذكرنا من وجود الاتصال
بين ملك المتعة والفاظ التمليك بواسطة ملك العين قام هذا الاتصال مقام الاتصال الصوري
بين المحسوسين فان قيل لو صح استعمال البيع في النكاح للاتصال السببي بينهما لصح استعمال
النكاح في البيع ايضا لقيام الاتصال الذي ذكرتم فان الاتصال لا بد من طرفين ليقوم بهما
ولا



ولا يتصل الشيء بغيره الا وان يتصل الغير به ايضا الا ان الاتصال اما في شيئين المحسوسين
كالرحوة واللازم باطل عندكم فانكم لا تجوزون انعقاد البيع بلفظ النكاح والتزويج اجيب
بان الاتصال السببي على نوعين كامل وناقص فالاول هو ان يكون الاتصال بين الجانبين
ان يكون كل واحد من الطرفين مفتقرا الى الاخر كاتصال كل واحد من العلة والحكم بالاخر
فان الحكم لا يثبت الا بعلته فيكون الحكم من حيث الوجود مفتقرا الى العلة وكذا العلة لم
تشرع ولم تقصد لذاتها وانما شرعت لحكم حتى لا تكون العلة مشروعة في محل لا يتصور
شرعية الحكم فيه كبيع الحر ونكاح المحارم فكانت العلة مفتقرة الى الحكم من حيث الغرض
فتوقف كل واحد من الحكم والعلة على الاخر لكن لا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين
واذا صح اتصال كل واحد من الحكم والعلة بالغير صح الاستعارة من الطرفين لتحقق الاتصال
من الجانبين وذلك كالشرى للملك فان الشرى علة وضعت للملك فيفتقر الى الشرى من حيث الوجود
فان الملك لا يثبت بدون الشرى والشرى ايضا مفتقر الى الملك من حيث الغرض فان الشرى لم يشرع
في محل لا يتصور الملك فيه فاذا قال ان اشتريت عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد وباعه ثم
اشترى النصف الباقي لم يعتق هذا النصف واذا قال ان ملكت عبدا فهو حر فملك نصف
عبد فباعه ثم ملك النصف الباقي لا يعتق احسانا والفرق بينهما ان الاول لا يشترط فيه الجمع
الملك المطلق يقع على كماله وذلك بصفة الاجتماع بكونه خاصا ضرورة الا ترى ان الرجل
يقول والله ما ملكت مائتي درهم قط ولعله قد ملكها متفرقة لكن لما لم يجتمع في ملكه يعد صادقا
والمطلق قد يتقيد بدلالة العادة ايضا كمطلق اسم الدراهم يتقيد بنقد البلد فمطلق الملك
هاهنا يتقيد بالاجتماع بدلالة العادة ايضا فالاجتماع في الملك بصفة العبدية بعد الزوال
لا يتحقق واما الاجتماع في كونه مشترى بعد الزوال فيتحقق لان كونه مشترى لا يتوقف
على ملكه الا ترى انه اذا قال لو اشتريت عبدا فامرأته طالق فاشترى لغيره يقع الطلاق فاذا
اشترى الباقي تم البيع في النصف الاول وقد اجتمع الكل في عقده فوجب الحنث فان عنى بالشرى
الملك حتى يشترط الاجتماع فيه فلا يعتق النصف الباقي يصدق ديانة لانه استعار العلة
للحكم اي الشرى للحكم الذي هو الملك فيجوز ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى ما فيه تخفيف
عليه فلا يقبل قوله للتهمة لا لعدم صحة الاستعارة وان عكس اي عنى بالملك الشرى
لا يشترط الاجتماع فيه فيعتق النصف يصدق ديانة وقضاء لانه استعار الحكم للعلة فيصح
وفيه تغليظ عليه فيصدقه القاضي ايضا والمراد من قولهم في امثال هذه الصورة يصدق ديانة
لا قضاء انه اذا استفتى فقيها يجيبه على وفق ما نوى ولكن القاضي يحكم عليه بموجب كلامه

ولا المفتي الحنفية اذا كان فيه تخفيف عليه كما لو استفتى احد عن فقيه ان له على
الف درهم قد قضيته هل برئت من دينه يفتيه بالبراءة واذا سمع القاضي ذلك منه
تقضي عليه بالدين لانه يتهم تنبيه على الانتفاء والثاني اي النوع الثاني من الاتصال سببًا
اتصال الحكم بسبب اي اتصال الحكم بما هو سبب محض ليس بعلة وضعت له اللفظ سبب
يطلق على العلة كما يطلق على غيرها لان معنى الافضاء في الكل منه غيرها لكونها موجبة
للحكم فقيد بمحض احترازا عن العلة فان السبب لا يكون موجبا للمسبب بذاته كان ومن
شرط السبب المحض ان لا يكون الحكم مضافا اليه ولا العلة التي تخللت بينه وبين الحكم
والمراد بهنا انتفاء اضافة الحكم اليه دون علته وذلك كاتصال زوال الملك المتعة بلفظ
العتق تبعا لزوال الملك العين فانه اذا قال لامته انت حرة او حررتك او اعتقتك يزول
به ملك العين وبسببه يزول ملك المتعة حتى لا يحل الاستمتاع بها بعد الا بالنكاح فكان
قوله انت حرة ونحوه سببا لزوال ملك المتعة لكونه مفضيا اليه لا علة لتخلل الوا
سطة وهي زوال الملك العين وهذا النوع من الاتصال يسوّغ استعارة السبب للحكم
لافتقار الحكم الى السبب افتقار الحكم الى العلة لقيامه به فيصح اطلاق السبب وارادة
الحكم الذي هو من لوازمه ولا عكس اي لا يجوز استعارة الحكم للسبب لان السبب مستغني
في ذاته عن المسبب لقيامه بنفسه وحصول حكمه الاصلي الذي وضع له وثبوت المسبب
به اتفاقي فان شراء الامة المجوسية والاخت من الرضاع والعبد والبهيمة جائز لحصول
موجبه الاصلي وهو الملك وان لم يحصل ملك المتعة واذا كان كذلك لم يتصل السبب متصلا
بالمسبب ولا زماله لعدم افتقاره اليه فلا يجوز استعارة المسبب للسبب الا اذا كان
المسبب مختصًا بالسبب فحينئذ يجوز استعارة المسبب له كقوله تعالى اخبارا اني اراني
اعصر خمرا اي عنبا استعير اسم المسبب للسبب لاختصاص الخمر بالعنب وذلك لان المسبب
اذا كان مختصًا بالسبب صار السبب في معنى العلة فيصير حينئذ السبب متصلا افتقاري
حيث ان المسبب لم يحصل الا به مع كونه مطلوبا فصار كان السبب موضوع له ومفتقر
اليه نظرا الى الغرض كافتقار العلة الى المعلول فيحصل الاتصال من الطرفين الا يرى
ان الخمر لما اختص بالعنب متصلا بها ومفتقرا اليها من حيث ان الخمر يا من العنب ولا قيام
للعنب بدون رعايته فيجوز الاستعارة من الجانبين قوله فرع فلو استعار الاعتاق للطلاق
صح لانه ازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك المتعة والشافعي العكس ايضا بناء على الاتصال
المعنوي وهو شمول معنى الاسقاط فيهما ونحن منعناه لما مر من استغناء الاصل عن الفرع
ولا الاتصال



والاتصال فان المسوّغ للاطلاق الوصف الظاهر والطلاق ينبئ عن رفع القيد و
النكاح غير موجب لملك العين والمالكية قائمة لكنه اوجب قيدا ارتفع بالطلاق والعتاق
اثبات قوة عتق الطائر اذا قوي وعتاق الطير وبلغ اتوانى لغو الرق كاملا والمالكية سلوبه
والاعتاق اثبات لها ولا مناسبة بين ازالة قيد تعمل الملك القائم عليه وبين اثبات الملك
في محل لم يكن فيه ٥ هذا فرع على ان استعارة السبب للمسبب جائزة فلو استعار العتاق
للطلاق بان قال لامرأته حررتك او اعتقتك او انت حرة ناويا للطلاق صح ووقع الطلاق
لان الاعتاق ازالة ملك العين المستتبع لزوال ملك المتعة تبعا لا قصدا على نحو ما ذكر
وانما يحتاج الى النية لان المحل المضاف اليه غير متعين لهذا المجاز بل هو محل لحقيقته
الوصف بالحرية فيحتاج الى النية لتعين المجاز بخلاف استعارة الفاظ التمليك للنكاح
حيث يصح بدون النية لان اضافة الفاظ التمليك لا يدل الا على النكاح فان الاب اذا
قال لاخر بعت ابنتي منك او وهبتها لك لا يمكن العمل بحقيقة البيع والهبة لعدم قبول المحل
حكمها فتعينت جهة المجاز فلذلك لا يحتاج الى النية ولا يصح استعارة الطلاق للعتاق
عند الحنفية فلهذا لو قال لامته انت طالق او طلقتك او انت بائن او انت حرام وينوى
به الحرية لا تعتق عندهم والشافعي قال العكس ايضا اي لو استعار الطلاق للاعتاق
صح هذه الاستعارة ويحصل به العتق بناء على الاتصال المعنوي فان بين الطلاق والا
عتاق تشابها في المعنى لغة وشرعا اما لغة فلان الطلاق معناه التخلية والارسال يقال
اطلقت البعير اي خليته وارسلته وكذا الاعتاق موضوع لهذا فانه يقال اعتقت العصفور
وحررته اي ارسلته واما شرعا فلان كل واحد منهما اسقاط مبني على السراية فانه اذا
طلقت نصفها يسري الى الكل وكذا لو اعتق نصفه يسري الى الكل اذا كان موسرا وكذلك كل
منهما لازم لا يرتد بالرد ولا يحتمل الفسخ ويحتمل التعليق بالشرط والايجاب في المجهول
واذا ثبت الاتصال المعنوي بينهما جاز استعارة الطلاق للعتاق كما جاز عكسه والحنفية
منعوا العكس اي استعارة الطلاق للعتاق لان طريق صحة الاستعارة منحصر على الاتصال
صورة ومعنى وقد عدم الاتصال صورة لانه في الشرعيات من حيث السببية وانقطاع
ملك النكاح قط لا يكون سببا لانقطاع ملك العين كملك المتعة لا يكون سببا لملك العين
وقد بينا ان اتصال المسبب بالسبب لا يصلح طريقا للاستعارة لاستغناء الاصل اي السبب
عن الفرع اي المسبب وكذا عدم الاتصال بينهما معنى لان معنى الطلاق رفع القيد لغة وشرعا
ومعنى الاعتاق اثبات القوة لغة وشرعا وليس بين ازالة القيد لتعمل القوة الثابتة عليها

وبين اثبات القوه بعد ما عدمت شبا بهة كما انه ليس بين اطلاق الحي واحياء الميت شبهه
واذا علم ان الاتصال صورة ومعنى لا يصح الاستعارة بقول المصنف فان المسوّغ للاطلاق
الوصف الظاهر اي المسوّغ لاطلاق اللفظ بطريق الاستعاره الوصف المخصوص الظاهر ولا
مناسبة بين الطلاق والعتاق من جهة المشابهة في المعنى الخاص المشهور الذي وضع كل منهما له فان
معنى الطلاق ينبئ عن دفع قيد ابتنه النكاح والنكاح غير موجب لملك العين فانه لا يوجب
الرق ولا يسلب مالكيتها فانها قابلة بعد النكاح كما كانت قبله لكن النكاح اوجب قيدا وهو
ان صارت محبوسة لحق الزوج لم يحل لها الخروج بدون اذن الزوج ولا بروح نفسها من
احد والطلاق دفع عنها القيد الذي اثبته النكاح والعتاق اثبات قوه لغة وشرعا اما
لغة فلانه يقال عتق الطير اذا قوى ومنه عتاق الطير لكواسبها كالصقر والبازي
لزيادة قوة وغلبة فيها وهو جمع عتيق ويقال عتقت البكر اذا ادركت وقويت وبكر
عاتق اي بالغ واما شرعا فلان الرق الذي هو في حكم الموت كامل والمالكية لا يحل كليه
الوثيق مسلوبة حتى لحق الموثق بالبهائم ولم يبق له شهاده ولا ولايه ولا عتاق
اثبات لمالكيه والقوه الشرعيه وكانه احياء له ولا مناسبة بين ازالة قيد لبعض الملك
القائم محله وبين اثبات الملك في محل لم يكن الملك فيه فلا مناسبة بين الطلاق الذي هو ازالة
قيد ابتنه النكاح ليعمل الملك القائم بعد النكاح وقبله محله وبين الاعتاق الذي هو اثبات
الملك الوثيق الذي لم يكن الملك فيه قوله ثم عندهما ان المجاز خلف لكن لابي حنيفة
في التكلم وعندهما في الحكم وفائدة الخلاف انتهى بمن هو اكبر منه قال لا يعتق لانه لم ينعقد حكمه
وهو امكان النسب ليثبت مجازه وهو العتق وشرط الخلفية تصور حكم الاصل وتعذره كاليمين
على مس السماء ينعقد في حق الكفارة للامكان الذاتي والتعذر الحالي هو يقول عارضا
للفظ ولا حجر في اقامة لفظ مكان آخر والمسوّغ صحه العبارة لا تصور حكم الحقيقه فاذا
تعذرت وللكلام مجاز متعين تعين بعرينه كالنكاح بلفظ الهبه فلا انعقد الحكم في الحره
لتصوره وتعذره فاحتمال هبة الحره لمس السما اجاب بالمنع فان يستند الاحتمال الشرعي
٥ لا خلاف بين ائمة الحنفية في ان المجاز خلف عن الحقيقه فانه لا يثبت الا عند فوات معنى
الحقيقه وتعذر العمل به ولهذا احتاج المجاز الى القرينه خلاف الحقيقه وانه لا بد لثبوت
الخلفيه من تصور الاصل لان الخلف من الاضافيات فلا يتحقق بدون الاصل كالابن مع الاب
وان المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقه كما ان المصير الى الخلف لا يجوز الا عند فوات
الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقه والمجاز وان الحقيقه والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف
المعاني



المعاني ولهذا قالوا الحقيقه لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا انما الخلاف
في ان الخلفية في التكلم بان يصار التكلم بلفظ المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقه ثم يثبت
الحكم بناء على صحته بطريق الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقه او الخلفية في الحكم بان يعذر
حكم الحقيقة بعارض فيصير الى المجاز لاثبات حكمها لانه الحقيقه خلفا عن الحقيقه
احترازا عن الغاء الكلام فقال ابو حنيفة رحمه الله المجاز خلف عن الحقيقه في التكلم وقالا
هو خلف عنها في الحكم وتوضيح ذلك هذا في قوله للشجاع هذا اسد فعنده هو خلف في اثبات
الشجاعة التي هو حكم الحقيقة عن قوله هذا اسد في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المخصوص
هذا هو المراد من قولهما ان حكم المجاز خلف عن حكم الحقيقه لان الخلفية بين المجاز والحقيقه الذين
هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المخصوص وعند ابي حنيفه رحمه الله
التكلم بقوله هذا اسد للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المخصوص من غير نظر
في ثبوت الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعه بناء على صحة التكلم لا خلفا عن شيء كما ثبت
حكم الحقيقه بناء على صحة التكلم وفائدة الخلاف تتبين فيمن قال لعبده الذي هو اكبر سنا
منه هذا ابني فانه لا يعتق لان هذا الكلام لم ينعقد لما وضع له اصلا فصار لغوا فلم ينعقد حكمه
وهو امكان البنوه فلا يثبت الحمل لمجازه ليثبت العتق لان المجاز خلف عن الحقيقه في
اثبات الحكم ومن شرط الخلفية انعقاد السبب للاصل على الاحتمال اي الامكان الذاتي ومع
وجود معارض كاليمين على مس السماء فانها ينعقد للبر لاحتمال وجوده باعتبار الامكان
الذاتي فينعقد في حق الكفارة خلفا عن البر الذي تعذر في الحال لعارض وابو حنيفة رحمه الله
يقول يعتق هذا العبد فان الحقيقه والمجاز عارضان للفظ لا باعتبار المعاني
فان المجاز استعمال لفظ لا يتصور في المعاني لان المعنى الذي هو تمام ماهية ما وضع له
اللفظ لا يتصور انتقاله الى مدلول المجاز بحيث يصير هو بعينه والمعنى الذي هو صفة
لما وضع اللفظ قائمة به والقائم بالشيء لا ينتقل الى غيره وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار
في اللفظ لان الشجاعه التي في الاسد لا تنتقل الى الانسان باستعارة لفظ الاسد
له ولكن اللفظ ينقل اليه فيكون المجاز خلفا عن الحقيقه في التكلم لا في الحكم ولا حجر في اقامة
لفظ مكان لفظ اخر بان يكون اللفظ الموضوع لمعنى بطريق الحقيقه يستعمل في غير ما وضع
له فيتغير ذلك اللفظ ويصير مجازا والمسوّغ للمجاز صحة العباره بان يكون الكلام صالحا لا
فادة المعنى في نفسه بكونه مبتدا وخبرا موضوعا لاثبات المعنى دون صحة حكم الحقيقه فاذا
تعذرت الحقيقه وللكلام مجاز متعين تعين بقرينه كالنكاح بلفظ الهبه فانه اذا كانت حره
انتهى

منك او قال وهبت نفسي منك على وجه النكاح يصير هذا اللفظ مجازا في النكاح وان لم ينعقد
لاثبات حكم الحقيقة وهو ملك العين في هذا المحل لان الحرة لا تقبل الملك اصلا فكان انعقاده فيه وقالوا
انعقد لفظ الهبة لحكم الاصل في الحرة لان احتمال بيع الحرة وهبتها ثابت عقلا وشرعا وان كان بعيدا
فحكم الاصل متصور وبعيد لعارض فاحتمال الهبة الحرة كمس السماء الا ترى ان تملك الحر كان
مشروعا في شريعة يعقوب حتى قال جزاؤه من وجد في رحله فهو جزاؤه فعرف انه ليس
بمستحيل ولكنه امتنع لعارض وهو عدم جواز النسخ فاما البنوة في الاكبر سنا فمستحيل عقلا
وشرعا اجيب بالمنع فانما تحققت الحالة في شريعتنا لا بنصوص انعقاده سببا للحكم الا
صلى كما لو ثبتا عقلا الامكان نكاح المحارم لما نسخ ولم يبق مشروعا لم ينعقد سببا للحل اصلا
حتى لم يصر شبهة في سقوط الحد عندهما مع بقاء المحلية في حق الاجنبي فيهما اولى لارتفاع
المحلية بالكلية وهذا الخلاف كالخلف على مس السماء ان احتمال البر بطريق الكرامة ثابت في الحال
قوله مسئلة اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت لان المستعار لا يزاحم الاصل كالعقد فيما
ينعقد وفي العزم مجاز وكالنكاح للجمع وهو في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز لانه سبب وكذلك
اذا امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطة لتنزيله منزلة
بالحقيقة لاستغنائها عنها كقول ابي حنيفة رحمه الله في امة ولدت ثلثة في بطون فقال المولى
المولى احدهم ولدي ومات مجهلا يعتق من كل ثلثه ولم يعتبر ما نصيبه من امه ليعتق
كل الثالث ونصف الثاني وثلث الاول كقولهما لان ما نصيبه من امه بالنسبة الى ما نصيبه
من قبل نفسه كالمجاز من الحقيقة ٥ اذا امكن العمل بالحقيقة تعينت يعني اذا دار اللفظ
بين الحقيقة والمجاز فاللفظ لحقيقته الى ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت حمارا
في الطريق يحمل على البليد الا بقرينة زائدة فانه لم يظهر في اللفظ للبهيمة وذلك لان
المستعار اي المجاز خلف الحقيقة اصل والخلف لا يزاحم الاصل ولا يعتبر معه بل يسقط
ونظير هذا الاصل قولهم في العقد انه حقيقة فيما ينعقد وهو ربط اللفظ باللفظ لا
ثبات حكم نحو ربط لفظ اليمين بالخبر المضاف الى المستقبل لايجاب الصدق وحقيقة وفي عزم القلب
مجاز وذلك لان اصل عقد الحبل وهو شد بعضه ببعض ضد الحل ثم استعير للالفاظ
التي عقد بعضها ببعض لايجاب حكم ثم استعير لما يكون سببا لهذا الربط وهو عزيمة القلب
فما يعقد اللفظ اقرب الى الحقيقة اللغوية بدرجة فجعل حقيقة شرعية فيه اولى من جعله
حقيقة شرعية في العزم وكالنكاح فانه للجمع في اللغة ومعنى الجمع يتحقق حقيقة في الوطي بالحصول
من الاجتماع بين الاثنين فهو في الوطي حقيقة وفي العقد مجاز لانه سبب يتوصل به الى الوطي
وكذلك

وكذلك اذا امكن العمل بالمجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة سقط اعتبار الواسطة اي المجاز
الذي يستفاد حكمه بواسطة لان المجاز الذي يستفاد حكمه بغير واسطة شبيه بالحقيقة
لاستغنائه به عن الواسطة كاستغناء الحقيقة عنها كما قال ابو حنيفة رحمه الله في امة ولدت
ثلثة اولاد في بطون مختلفة بان كان بين كل ولدين ستة اشهر فصاعدا وليس لهم نسب
معروف فقال المولى في صحته احدهم ولدي ثم مات قبل البيان يعتق من كل واحد ثلثه
ولم يعتبر ما نصيب كل واحد من قبل امه حتى يعتق الثالث كله ونصف الثاني وثلث الاول
كقولهما لان اصابة العتق اياه من قبل امه بالنسبة الى اصابته من قبل نفسه بمنزلة
المجاز من الحقيقة اعلم انه في الصورة المذكورة لم يثبت نسب واحد منهم لان المدعى نسبه
مجهول لا يمكن اثباته من احد ويعتق الجارية لانه اقر لها بامومية الولد ويعتق من كل واحد
ثلثه في قول ابي حنيفة رحمه الله لان دعوى النسب اذا لم تعمل في اثبات النسب كان اقرارا
بالحرية على اصله كما في مسئلة الاكبر سنا منه فصار كانه قال احدهم حر فيعتق ثلث كل واحد
منهم وقال محمد يعتق من الاكبر ثلثه ومن الاوسط نصفه والاصغر كله لان الاصل عنده
ان هذه الكلمة متى لم يمكن اعتبارها على حكم الولاد يلغو اصلا ومتى امكن وجه نزل العتق
على حكم الولاد وههنا الولاد ممكن فينزل العتق على اعتباره واذا انزل على اعتباره عتق من
الاكبر ثلثه لانه ان عنى الاكبر عتق وان عنى غيره لم يعتق ويعتق نصف الاوسط لانه
ان عناه يعتق وكذا ان عنى الاكبر لانه حينئذ ولد ام الولد فيعتق بموت المولى كما يعتق
امه ولا يعتق ان عنى الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة في الروايات الظاهرة بخلاف
احوال الحرمان فلهذا يعتق نصفه واما الاصغر فهو حر في جميع الاحوال وابو حنيفة رحمه الله لم يعتبر
هذه الاحوال لانها مبنية على ثبوت النسب ولم يثبت النسب ولان جهة الحرية مختلفة وحكمها
مختلف فانه اذا كان مقصودا بالدعوة كان حر الاصل واذا كان المقصود غيره كانت حريته
بطريق التبعية للام بعد موت المولى ومن كونه مقصودا وتبعا منافاة وكذلك من حرية
الاصل وحرية العوض منافاة فلا يمكن اعتبار الجهتين جميعا فلهذا قال يعتق من كل واحد ثلثه
وروى عن ابي يوسف في هذه المسئلة قول محمد الا في حرف واحد وهو انه قال يعتق من الاكبر
نصفه لان حاله تردد بين الشيئين فقط اما ان يكون ثابت النسب من المولى فيكون حرا كله او
لا يكون ثابت النسب منه ولا يعتق شيء منه فلهذا يعتق نصفه قوله تقسيم واذا تعذرت
او هجرت تعين المجاز لعدم المزاحمة اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة او الدقيق او لا
يشرب من هذه البئر ولو تكلف تناول عينهما اكلا وكرعا لم يحنث هو الاشبه لانه لما تعذر الحقيقة

واما المهجور عادة فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد يحنث الى معنى الدخول عرفا وكما صرفنا التوكيل بالخصومة الى مطلق الجواب لهجرانها شرعا فكانت كالمهجور عادة ولا امكان الحقيقة في انت ابني لمكن معروف لجواز الثبوت منه مع الاشتهار من غيره عتق وصارت امه ام ولد له ومسئلة الجامع له عبد ولعبده ابن ولابنه ابن فقال في صحته احدكم ولدي وكل ممكن ومات مجهولا فالمجهول عتق ربع الاول وثلث الثاني ونصف الرباع من كل من الاخرين لان الواحد حر مطلقا والاخر حر في ثلث احوال ورقيق في حال فكان يعتق نصف بينهما وعلى هذا لو كان للثاني ابن عتق كله ونصف الثاني وثلث الاول لاحتمال النسب ولو كان اعتاقا لعتق من كل ثلثه وهي الاولى دليل لخلاف غير الممكن عند ابي حنيفة رحمه الله حيث يحمل اقرارا فيتعدى او ابتداء ايقاع فيقتصر ٥ اذا تعذرت الحقيقة بان لا يتوصل الى معناه الا بمشقة كاكل النخلة او هجرت بان يتيسر الوصول الى معناه ولكن الناس تركوه كوضع القدم تعين المجاز بالاتفاق لعدم المزاحمة المانعة والاحتراز عن الالغاء اما التعذر فكالحالف لا ياكل من هذه النخلة تقع يمينه على ما يتخذ منه مجازا او كالحالف لا ياكل من هذه الدقيق يقع يمينه على ما يتخذ منه لان الحقيقة متعذرة وكالحالف لا يشرب من هذه البير لم تقع على الكرع وهو حقيقة لانها متعذرة واختلفوا فيما لو اكل عين الدقيق او تكلف فكرع من البير فقيل لما كان متعذرا لم يكن مرادا فلا يحنث وهو الاشبه وقيل بل الحقيقة لا يسقط بحال فيحنث اذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه على عينها ان كانت مما يوكل كالريباس وقصب السكر وان كانت مما لا يوكل فيمينه على ثمرتها ان كانت لها ثمرة كالنخلة والكرم وان لم يكن لها ثمرة فيمينه على ثمنها كالخلاف ونحوه هذا اذا لم ينو شيئا اما اذا نوى شيئا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ يحتمل ذلك كذا نقل عن شمس الائمة الكردري واذا حلف لا يشرب من هذه البير وهي ملئ فيمينه على الكرع عند ابي حنيفة رحمه الله لا على الاغتراف وعندهما تقع على الاغتراف وان لم يكن مليئا فيمينه على الاغتراف لا على الكرع بالاتفاق لتعذر الحقيقة فان تكلف وكرع منها قيل يحنث لان الحقيقة اذا صارت موجودة لم تبق متعذرة وكان اعتبارها اولى من اعتبار المجاز ولانها اذا صارت موجودة واسمي التعذر كانت داخلة في عموم المجاز وهو شرب مجاور للبير وقيل لا يحنث لان المجاز لما صار مرادا لتعذر الحقيقة سقط اعتبارها لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز واما المهجور فكالحالف لا يضع قدمه في دار زيد يصرف الحقيقة الى المجاز المتعارف وهو الدخول فيحنث كيف دخل كما صرفنا التوكيل بالخصومة الى غيره اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا

فاقر

فاقر الوكيل على موكله في القاضي وهو قول ابي يوسف اولا وزفر لانه وكله بالخصومة وهي المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة وكان ضد ما امر به والوكيل بالشي لا يضمن ضده وفي الاستحسان يجوز اقراره وهو قول العلماء الثلثة لانا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب او اطلاقا لاسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشا منه الخصومة بعض الجواب فيدخل في عمومه الانكار والاقرار وانما حملناه على هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يستحق استحقاقا للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتمليكه ما لا يملك لا يجوز شرعا والديانة تمنع من قصده ذلك فكان مهجورا شرعا والمهجور شرعا كالمهجور عادة فلهذا حمل على هذا النوع من المجاز وقوله لا يمكن الحقيقة اي اذا قال رجل لعبده وهو مثله يولد لمثله والعبد معروف النسب من غيره فان كان الفراش له في الباطن بان كانت منكوحته او امته ولا يمكنه الاثبات لحاضر الاشتهار من غيره لوجود ظاهر الدليل واذا امكن الحقيقة يعمل بها لا بالمجاز فلا يصدق المقر في ابطال حق الغير ويصدق في حق نفسه ويجعل كان النسب ثابت منه فثبت احكام النسب في حقه باعتبار الحقيقة لا باعتبار المجاز فتصير ام العبد ام ولد للمقر ولو صار مجازا لما صارت ام ولد له كما لو قال له انت حر بل انما يعتق لاحتمال انه مخلوق من مائه قوله ومسئلة الجامع فان صورته في الجامع رجل له عبد ولعبده ابن وللابن ابن في بطن مختلفين فقال الرجل المولى في صحته احد هؤلاء ولدي وكل واحد منهم يصلح ان يكون ابنا له ثم مات قبل البيان انه يعتق ربع الاول وثلث الثاني وثلثة الارباع من كل واحد من الاخرين لان الاول يعتق في حال ولا يعتق في ثلثة احوال فيعتق ربعه والثاني يعتق في حالين بان يراد نفسه او ابوه ولا يعتق في حالين بان يراد ابنه الاكبر او الاصغر واحوال الاصابة حالة واحدة لان ازدحام الاسباب في الاصابة لا يتحقق لان الشي اذا اصيب بسبب استحال حصوله بسبب اخر واحوال ان تقبل الازدحام فيكون العتق في حالة واحدة وعدمه في حالتين واحد الاخرين حر مطلقا بان يراد نفسه او ابوه او جده والاخر حر في ثلثة احوال وهي ما اذا اريد به نفسه او ابوه او جده ورقيق في حالة واحدة وهي ما اذا اريد به اخوه واحوال الاصابة حالة واحدة فيعتق في حالة ولا يعتق في حالة فيعتق نصفه فصار لهما عتق ونصف فيوزع عليهما وعلى قياس ذلك لو كان للثاني اي ابن العبد ابن فقط عتق كله لانه حر مطلقا ولم يكن له اخ حتى

يتوزع بينهما عتق بنصف وعتق بنصف الثاني لانه عتق في حالين بان يراد نفسه
او ابوه ولا يعتق في حالة بان يراد ابنه واحوال الاصابة واحدة فيكون العتق في حالة
وعدمه في حالة فيعتق بنصفه وعتق بثلثه الاول لانه حينئذ يعتق في حالة واحدة
وهي ما اذا اريد نفسه ولا يعتق في حالتين وهما ما اذا اريد ابنه او ابن ابنه والعتق
ههنا لاحتمال النسب لا غير ولو كان اعتاقا لعتق في الثانية من كل واحد من الثلثة ثلثه
وفي الاولى من كل واحد من الاربعة ربعه قوله بخلاف غير الممكن اي فيما امكن العمل
بحقيقة النسب يعمل بها في قوله هذا ابني ويجعل العتق ثابتا بالنسب لا انه يجعل مجازا
في الحرية فيثبت امومية الولد به واما اذا لم يمكن العمل بحقيقة النسب كما في الاكبر سنا منه
فابو حنيفة رحمه الله يجعله مجازا في الحرية وذلك بطريقين احدهما انه اراد بالحرية فيتعدى
الاقرار الى ان ام الغلام ام ولده لان حق الحرية للام حكم النسب كما ان حقيقة الحرية
للولد حكمه وكما جعل قوله هذا ابني مجازا للاقرار بحقيقة الحرية يجعل مجازا للاقرار به
في حق الام وصار كانه قال عتق هذا علي من حين ملكته وامه ام ولدي والثاني ان
قوله هذا ابني بمنزلة تحرير ابتداء كانه قال هو حر لانه ذكر كلاما هو سبب الحرية في
ملكه فيصير به معتقا ابتداء وعلى هذا الطريق لا يصير ام الغلام ام ولد له لانه ليس لتحرير
الغلام ابتداء من اثر ايجاب امومية الولد لامه ولا يمكن ان يجعل مجازا في انشاء امومية
الولد لانه لا يمكن اثباتها بطريق الانشاء قولا بان يقول جعلتك ام ولد وانشاؤها فعل
امومية الولد انما هي من حكم الفعل الذي هو الاستيلاد قوله مسئلة وقد يتعذران اذا
امتنع حكمهما لان استعمال اللفظ لمعناه فاذا بطل بطل كقوله لامراته هذه ابنتي وهي
اكبر منه او اصغر منسوبة لم تحرم عندنا لتعذر الحقيقة في الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة شرعا
والمجاز عن الطلاق المحرم لانه لو ثبت لثبت في الملك وتقدمه شرط ففي اثباته نفيه وتعذر
ايضا النسب لا قراره لبطلانه بالرجوع وقد قام التكذيب شرعا مقامه اي قد يمتنع
العمل بالحقيقة والمجاز في بعض الالفاظ فيبطل ضرورة وذلك اذا امتنع حكم الحقيقة والمجاز
اي اذا امتنع اثبات موجب اللفظ في المحل الذي يستعمل فيه اللفظ لان الكلام وضع لمعناه
فاذا امتنع اثبات معناه الموضوع له يجعل مجازا وكناية عن حكمه اعني لازم معناه الثابت
به تحقيقا له فاذا تعذر اثبات ذلك ايضا يبطل ضرورة مثاله ان يقول الرجل لامراته
هذه ابنتي وهي اكبر سنا منه او اصغر سنا منه لكنها معروفة النسب لم تحرم المراة اصلا عند
الحنفية سواء اصر على هذا القول او كذب نفسه بان قال غلطت او وهمت الا انه اذا اصر
على



على ذلك يفرق القاضي بينهما لا لان الحرمة ثابتة بهذا اللفظ بل لانه اذا اصر عليه
صار ظالما بمنع حقها في الجماع والدليل على عدم الحرمة تعذر الحقيقة والمجاز اما تعذر الحقيقة
في الكبيرة حقيقة وفي الصغيرة شرعا لانه ان اريد الحقيقة على الاطلاق بان يثبت النسب ثم التحريم
الحاصل بالنسب فلا وجه له لان النسب ممن اشتهر نسبها من غيره فلا يؤثر اقراره
في ابطال حق الغير وان اثبت في حق المقر لا غير ليظهر اثره في التحريم فلا وجه ايضا لان هذا
الكلام لو صح بمعناه اي لو ثبت موجبه وهو البنتية كان التحريم الثابت به منافيا لملك النكاح
وليس الى العبد ذلك لانه انما اليه اثبات حرمة هي من مواجب النكاح دون تبديل حال
المحل واما تعذر المجاز بان يجعل كناية عن التحريم في الاكبر سنا منه على اصل ابي حنيفة
وفي الاصغر سنا منه في قول الكل فلهذا العذر الذي ذكروه وهو ان التحريم هو من لوازم
البنتية لو ثبت نافى ملك النكاح وتقدم ملك النكاح شرط في اثبات التحريم بهذا الكلام
فاثبات التحريم بهذا الكلام مستلزم لملك النكاح المنافي له فاثباته ساقط بنفسه لان منافي
اللازم مناف للملزوم فاثباته نفيه ولا يصلح ان يكون حقا من حقوق النكاح فلا يجوز ان
يستعار هذا الكلام لهذا التحريم لان الزوج لا يملك اثباته والتحريم الذي يملك الزوج اثباته
وهو التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح ليس من موجبات هذا الكلام ولوازمه فلا
يصح استعارته له ايضا وتعذر ايضا ان يجعل النسب ثابتا في حق المقر بناء على اقراره
لبطلان الاقرار بسبب الرجوع عنه فان الرجوع عن الاقرار بالنسب صحيح قبل تصديق المقر له
اياه كما صح الرجوع عن الايجاب في العقود قبل وجود القبول فلا يمكن العمل بموجب هذا الاقرار
قبل التصديق بالقبول لاحتمال بطلانه بالرجوع او بالرد وقد قام التكذيب شرعا مقام الرجوع
فان الشرع كذبه حيث كانت معروفة النسب من غيره قوله مسئلة الحقيقة المستعملة اولى
من المجاز المتعارف عند ابي حنيفة رحمه الله خلافا لهما وهذه فرع على جهة الخلفية فرجح التكلم
بان الحقيقة الاصل ورجحا الحكم بانه اعم ويظهر الاثر فيمن حلف لا ياكل من هذه الحنطة فاكلت
عنده يأكل عينها وعندهما بها وبما يتخذ منها ه اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز غير مستعمل
او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا او كانا في الاستعمال على السواء فالعبرة للحقيقة
بالاتفاق لان الاصل في الكلام الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فيجب العمل به وان كانا مستعملين
والمجاز هو المتعارف اي اكثر استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما العبرة
للمجاز وهذا الاختلاف فرع على اختلافهم في خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية باعتبار
اثبات الحكم لان الحكم هو المقصود دون العبارة وكان العمل بعموم المجاز اولى لان حكمه راجح على

[illegible] الرجوع

حكم الحقيقة لدخول حكم الحقيقة تحت عمومه وعند ابي حنيفة رحمه الله لما كانت الخلافية في التكلم
لا في الحكم لانه تصرف من المتكلم في عبارته من حيث انه يجعل عبارة قائمة مقام عبارة ثم
يثبت الحكم بالمجاز مقصودا الا انه خلف عن الحكم لا يثبت المزاحمة بين الاصل والخلف فيجعل
اللفظ عاملا في حقيقته عند الامكان واما المصار الى اعماله بطريق المجاز فيما تعذر اعماله في
حقيقته وسياق كلام المصنف يدل على ان عندهما انما يترجح المجاز المتعارف اذا كان
عمومه متناولا للحقيقة ولا يدل فانه على كلمه اذا لم يكن متناولا للحقيقة قال صاحب
الكشف وذكر في شرح الجامع البرهاني ما يدل على ترجيحه بكل حال فيقال ان المجاز اغلب
استعمالا فعندهما العبرة للمجاز لان المرجوح بمقابلة الراجح ساقط فكانت هذه الحقيقة كالمهجورة
وعنده العبرة للحقيقة لان العمل بالاصل ممكن فلا يصار الى المجاز الا بدليل مرجح وغلبة
الاستعمال لا تصلح مرجحا لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها وكان الاستعمال في حيز
التعارض فيبقى العبرة للحقيقة بخلاف المهجورة لانه لا تعارض هناك في الاستعمال
فيبقى العبرة للمجاز وقد اختلفوا في تفسير المتعارف قال مشائخ بلخ المراد به المتعارف
بالتعامل وقال مشائخ العراق المراد به المتعارف بالتفاهم وقال مشائخ ما وراء النهر ما قاله
مشائخ العراق قول ابي حنيفة وما قاله مشائخ بلخ قولهما بدليل ما اذا حلف لا ياكل لحما
فاكل لحم آدمي او خنزير حنث عنده لان التفاهم يقع عليه فانه يسمى لحما ولا يحنث عندهما
لان التعامل لا يقع عليه لان لحمهما لا يؤكل عادة ويظهر الخلاف فيمن حلف لا ياكل من هذه
الحنطة فاكل عنده يأكل عينها ولا يحنث باكل الخبز لان الحقيقة مستعملة فيها اذ الحنطة عينها
ماكول عادة فانها تقلى وتغلى فتؤكل ويتخذ منها الكشك والهريسة وقد تؤكل نيا
حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة يمضغها كما هي ليختبر انها رخوة ام علكة واذا
كان كذلك كان اللفظ محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكلها واكل ما يتخذ منها
كالخبز ونحوه لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في ضمنها اذ المفهوم من قولهم اهل بلد كذا
ياكلون الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة لا من اجزاء الشعير فوجب حمل الكلام على ما هو
المتعارف فيحنث بالامرين قوله مسئلة ترك الحقيقة للعادة العرفية والشرعية
كما مر وبدلالة اللفظ كل مملوك لي وامراة حرة وطالق يخرج المكاتب والمبتوتة المعتدة لقصور
ههنا عن التناول عنده الا طلاق الكامل وقصور الزوجية والملك وبالسياق ومن شاء
فليكفر اريد التهديد لقوله انا اعتدنا وكمن استامنه مسلما فاجابه انت آمن يستعمل
ما تلقي او لكن عندي الفضيحة ابعدك او طلق ان تعدت يستدل له من المتكلم كيمين الفور ومنه
محل الكلام



الكلام وما يسمى الاعمى والبصير اي في البصر لاشتراكهما في امور كثيرة والعام في محل
غير قابل بمعنى المجمل حكمه التوقف حتى يعلم المراد منه وكالتشبيه لا يعم لعدم قبول المحل
كقوله انما بذلوا الجزية ليكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا ثم لما ذكر احكام الحقيقة
والمجاز شرع في بيان القرائن التي يترك بها الحقيقة وهي خمسة بالاستقراء الاول العادة
يترك الحقيقة بدلالة العادة العرفية والشرعية لان الكلام موضوع للافهام والمطلوب
منه ما يسبق الى الافهام فاذا تعارف الناس استعماله لشئ ونقلوه عن موضوعه اللغوي
كان بحكم الاستعمال كالحقيقة فيه وما سواه كالمجاز لعدم العرف فيثبت بلا قرينة
وذلك كوضع القدم تركت حقيقته في قوله لا اضع قدمي في دار فلان حتى لم يحنث
بها باستفاضة تدبر الناس في معناه المجازي وهو الدخول كما مر وكالصلوة والزكوة والحج
نقلت عن معانيها اللغوية من الدعاء والطهارة والقصد الى معانيها الشرعية من الاركان
المعهودة واخراج جزء من المال المخرج للمستحق وزيارة بيت الله في ميقاتها فهي مجوز
بحيث لو حلف على الصلوة والزكوة او الحج يقع يمينه على العبادات المعهودة ولا يخرج عن
العهدة بمباشرة حقائقها اللغوية الثاني دلالة اللفظ يترك الحقيقة بدلالة اللفظ في نفسه
وهو ان يكون اللفظ متناولا للعموم لافراد على سبيل الوضع ولكنه يكون معنويا فيختص
بالبعض بالنظر الى مأخذ الاشتقاق كما اذا قال الرجل كل مملوك لي حر او قال كل امراة
لي طالق يخرج من الاول المكاتب ومن الثاني المبتوتة المعتدة اما الاول فلانه اثبت الحرية
لكل مملوك مضاف اليه بالملك مطلقا بقوله لي وهذا غير متحقق في المكاتب لانه مملوك رقبة
لا يدا لان المكاتب كالحر يدا حتى لا يملك المولى اكسابه ولا وطي المكاتبة والثابت
من وجه دون وجه لا يكون ثابتا مطلقا وكذلك صح بالاضافة الى نفسه والمكاتب مضاف
الى المولى من وجه دون وجه فاطلاق الملك والاضافة لا يتناوله بدون القيد ولكن يتناوله مطلق
اسم الرقبة المذكورة في قوله تعالى او تحرير رقبة لانه يتناول الذات المرقوق
والرق لا ينتقض بالكتابة لقوله عليه السلام المكاتب عبد ما بقي عليه درهم واما الثاني
فلانه اثبت الطلاق لكل امراة مضافة اليه على الاطلاق والمبتوتة امراة له من وجه
لبقاء ملك اليد ولو طلقها صح الطلاق دون وجه لزوال اصل ملك النكاح حتى حرم
الوطي ولا يدخل تحت مطلق الاسم من غير نية وفائدة القيدين اي كونها مبتوتة معتدة
انها لو كانت مطلقة رجعية يدخل من غير نية لبقاء النكاح والملك ولو كانت منقضية
العدة لا يدخل وان نوى لبطلان النكاح بالكلية فالحقيقة تركت في المكاتب والمبتوتة

المعنى باعتبار القصور والنقصان فان اصل الاستعمال يدل على الكمال الثالث
سياق النظم يترك الحقيقة بدلالة سياق النظم اي يترك بقرينة لفظية التحقت به
سابقة عليه او متأخرة عنه كما في قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر انا اعتدنا
للظالمين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن تركت بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر
تركت بدلالة العقل وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين نارا وحمل الامر في قوله فليكفر
على التوبيخ والوعيد مجازا وهذا من قبيل ذكر الضد وارادة الضد لعلاقة التضاد بينهما
فان المراد من مثل هذا الامر النهي وكمن استامن مسلما فقال له المسلم انت آمن واقتصر
عليه يكون آمنا ولو قال انت آمن ستعلم ما تلقى لا يكون امانا وكما اذا قال لرجل
لي عليك الف درهم فقال الرجل لك عندي الف درهم ما ابعدك لا يكون اقرارا وكما
اذا قال الرجل لآخر طلق امرأتي ان قدرت لم يكن توكيلا الرابع يترك الحقيقة
بدلالة من قبل المتكلم كما في يمين الفور وهو ما اذا قال والله لا اتغدى جوابا لمن دعاه
الى الغداء فان حقيقة هذا الكلام للعموم لدلالة لفظه على مصدر منكر واقع في سياق
النفي اذ المقدر لا اتغدى تغديا فيقتضي ان يحنث بكل تغد يوجد بعد كما لو قال
ابتداء وقد تركت الحقيقة بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج
الجواب لكلام الداعي وانه دعاه الى تغدي الغداء الذي يريده لا الى غيره فيتقيد
به واذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب ايضا لانه بناء عليه فصار كانه قال
والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه الخامس يترك الحقيقة بدلالة من محل الكلام
فان المحل لما لم يقبل حكم الحقيقة تعين المجاز مرادا للتعذر كما في قوله وما يستوي
الاعمى والبصير فان محل الكلام لما لم يقبل حقيقته وهي نفي المساواة على العموم لوجود المساواة
في كثير من الصفات تركت الحقيقة وصرف الى المجاز وهو نفي المساواة في بعض الاوصاف
وهو ما دل عليه فحوى الكلام من نفي المساواة في البصر والعام اذا كان في محل غير قابل
للعموم لم يفد العموم اصلا فيه لان الشيء ينتفي بانتفاء محله وصار كانه قيل انهما لا
يستويان في بعض الصفات فكان في معنى المجمل لحكمه الوقف حتى يعلم المراد منه قوله
فكالتشبيه يعني كما ان نفي المساواة لا يعم في محل غير قابل للعموم كذلك اثبات التشبيه
بذكر حرف التشبيه او بلفظ المثل او نحوهما لا يعم اذا لم يكن المحل قابلا للعموم فيحمل على
ما هو المتيقن مثاله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت بينما ذوائبنا كسارق
احيانا لا يمكن القول فيه بالعموم لان اسباب المماثلة بينهما من وجوه كثيرة فيحمل على ما هو المتيقن
وهو الاثم

الاثم في الآخرة دون حكم الدنيا وهو القطع اللهم الا اذا قبل المحل العموم فيجب القول بالعموم
حينئذ لارتفاع المانع لان المحل يقبله اذ المماثلة ثابتة من كل وجه حسا وطبعا
وكذا شرعا حكما لان الغرض من التشبيه اثبات المماثلة في الحكم فيكون عاما مثل قول
علي رضي الله عنه في اهل الذمة انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا واموالهم كاموالنا
فان هذا عام عند الحنفية لان المحل محتمله لان فيه حقن الدم ولم يعمل بحديث عائشة
بالعموم لان فيه اثبات الحدث والحديث يحال الى دفعه لا اثباته قوله تنبيه ومنه
انما الاعمال بالنيات ورفع الخطأ والنسيان سقطت الحقيقة لعدم قبول المحل لوجودهما
فتعين المجاز وهما اما الثواب او الجواز واما الفساد او الاثم وهما مختلفان والمعين
بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على احدهما كالمشترك قبل التاويل ٥ ومما ترك
الحقيقة فيه بدلالة محل الكلام قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فان ظاهر هذا الكلام ان لا يوجد
العمل الا بالنية نظرا الى كلمة الحصر وان لا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه اصلا
نظرا الى استناد الارتفاع الى ما هو محلى باللام المستغرق للجنس وقد نرى ان
العمل يوجد بلا نية وكذا يوجد الخطأ والنسيان والاكراه فعرفنا بامتناع محل
الكلام وهو العمل والخطأ والنسيان والاكراه عن قبول الحقيقة ان الحقيقة ساقطة وليست مرادة
وان العمل في حديث النية والخطاء والنسيان والاكراه في حديث الرفع مجاز وكناية
عن الحكم بطريق اطلاق اسم الشيء على موجبه او بطريق حذف المضاف واقامة المضاف
اليه مقامه كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار كانه قيل حكم الاعمال بالنيات ورفع
حكم الخطأ ثم ما صار هذا الكلام عبارة عنه وهو الحكم له معنيان احدهما ما يتعلق
بالآخرة وهو الثواب في الاعمال التي تحتاج الى النية على ما تضمنه الحديث الاول
والاثم في الافعال المحرمة على ما دل عليه الحديث الثاني فانه وارد في المحرمات
والثاني ما يتعلق بالدنيا وهو الحكم المشروع في ذلك المحل مثل الجواز في الاعمال
المنوية والفساد في الافعال المحرمة وغير ذلك من الندب والكراهة والاساءة
والدليل على اختلاف المعنيين ان الثواب على العمل الذي هو عبادة والاثم في الفعل الذي
هو محرم يبتني على العزيمة والقصد والجواز والفساد الذي هو حكم يبتني على الاداء
بالاركان والشرائط واذا ثبت اختلاف المعنيين صار هذا اللفظ بمنزلة المشترك
والتعيين بدليل خارجي فلا يستدل باطلاقه على احد المعنيين كالمشترك قبل التاويل ٥

قوله ينقسم وهو اما ظاهر المراد كبعت واشتريت وطلقت واعتقت وهو الصريح فيتعلق الحكم باللفظ من غير توقف على نية او مستتر وهو الكناية كبائن وحرام وهذا من حيث الوضع صريح في معناه وهو كناية من حيث استتار المراد به فتوقف حكمه على النية فاذا تعين المراد عمل بحقيقة اللفظ فجعلت بوائن الا في اعتدي بالنص قال صلى الله عليه وسلم لسودة اعتدي ثم راجعها ولان حقيقة الامر بالعد فاذا اريد عد الاقراء وجب الطلاق بعد الدخول اقتضاء وجعل قبله مجازا عن الطلاق من حيث السببية فتوجه الامر وكذا استبرئي رحمك وانت واحدة فانها صفة للطلقة اذا اريد ثم لما كان الاصل الصريح اشترط فيما يدرأ بالشبهة حتى لم يحد مصدق القاذف ولا المعرض به كلست بزان ٥ هذا تقسيم للفظ باعتبار الظهور وعدمه والصريح ما ظهر المراد منه ظهورا تاما الى انكشافا تاما وهو احتراز عن الظاهر فان الظهور فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وقد اعتبر فيه قيد بالاستعمال او بالعرف ونحوهما ليمتاز عن النص او المفسر اذ الفرق بين الصريح وبينهما بكثرة الاستعمال فعلى هذا لا يدخل فيه الا المحكم في العرف وقيل لا حاجة الى هذا القيد لان الظهور التام قد يحصل بالتنصيص كما يحصل بكثرة الاستعمال فكما يدخل فيه المحكم في العرف يدخل فيه النص والمفسر ويكون كل واحد منهما من اقسام الصريح ولكن لا يدخل فيه الظاهر لان الشرط فيه كون الظهور تاما وليس هو في الظاهر كذلك بل فيه مجرد الظهور ولهذا يوصف المادة بالظهور فيقال هذه اشارة ظاهرة وهذه غامضة ولا يوصف بالصراحة اصلا لعدم تمام الانكشاف فيها ولا استبعاد في تسمية النص او المفسر صريحا الا ان مورد التقسيم ههنا يوجب اشتراط الاستعمال فاذا كر ظهورهما باللغة لا بالاستعمال فاذكر الاستعمال فيه ولا يتحقق ذلك في النص والمفسر وحكم الصريح اولا اي قوله كبعت واشتريت وطلقت واعتقت امثلة الصريح ان يتعلق الحكم بنفس اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا من غير ان ينظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى او لم يرد حتى استغنى الصريح في اثبات حكمه عن النية ولم يتوقف عليها لان الاحتياج الى النية لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا تعين الواحد من المحتملات او يكون مرادا بالاستعمال لم يبق لها حاجة فاذا قال بعت او اشتريت او طلقت او اعتقت يحصل به المقصود نوى او لم ينو لان نفس اللفظ اقيمت مقام معناها في ايجاب الحكم لكونها صريحا فيه والكناية ما استتر المراد به بالاستعمال اي يحصل الاستتار به بان يستعمله قاصدا للاستتار فانه مقصود عند اغراض صحيحة وان كان معناه ظاهرا كما ان الانكشاف يحصل



في الصريح باستعماله وان كان خفيا في اللغة ومن لم يقل باشتراط الاستعمال في الصريح لا يشترط ههنا فيدخل فيه المشترك والمشكل وامثالهما قيل تعريف الكناية غير منعكس ضرورة ان الفاظ الضمائر كنايات بالوضع لا بالاستعمال فيكون خارجا عن التعريف احيب بانها انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان يصرح باسم زيد مثلا يكنى عنه بهو كما يكنى بابي فلان ولانها كنايات قبل الاستعمال فلا يكون خارجا عن التعريف وقيل الكناية ترك التصريح بذكر الشيء الى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور الى المتروك كما يقول فلان طويل النجاد ليتنقل منه الى ملزومه الذي هو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا يمتنع في قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تأويل وثانيهما ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم عكس المجاز فان مبناه على الانتقال من الملزوم الى اللازم ثم حكم الكناية ان لا يجب العمل بها الا بالنية او ما يقوم مقامها من قرائن الحال فان الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يجب الحكم ما لم يزل ذلك الاشتباه والتردد قوله كبائن وحرام مثالان للكناية وكل واحد من هذين اللفظين معلوم المعنى غير مستتر على السامع فان كل احد من اهل اللسان يعلم معنى البائن والحرام من حيث الوضع فيكون صريحا في معناه وهو كناية من حيث اشتباه المراد به فتوقف حكمه على النية وذلك لانه وان كان معلوم المعنى فالابهام واقع في المحل الذي يتصل اللفظ ويعمل فيه فان البائن مثلا يدل على البينونة ولا بد للبينونة من محل تحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة وهي مختلفة متنوعة قد يكون بالنكاح وقد يكون بغيره فاشتبه المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانه لم يعلم اي محل اراده وان كان معناه الذي هو مراد معلوما في نفسه فلهذا احتيج فيها الى النية لتعين البينونة عن وصلة النكاح عن غيرها فان النية لتميز بعض المحتملات عن البعض فاذا تعين المراد وزال الابهام بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها عمل بحقيقة اللفظ اي عمل بمقتضى اللفظ بنفسه من غير ان يجعل عبارة عن صريح الطلاق وكناية عنه فلهذا كانت هذه الالفاظ عاملة بنفسها من غير ان يجعل كناية عن صريح الطلاق فجعلت بوائن كما يدل عليه معانيها قوله الا في اعتدي استثناء من قوله فجعلت بوائن يعني البوائن تقع باللفظ اعتدي عند النية طلقة رجعية لا بائنة بالنص فان النبي صلعم قال لسودة بنت زمعة اعتدي ثم راجعها وذلك حين دخل النبي صلعم وهي تبكي على من قتل من اقاربها يوم بدر وتؤنبهم باشعار اهل مكة فكره النبي صلعم ذلك منها فقال لها اعتدي فقعدت على الطريق واستشفعت الى النبي صلعم ووهبت نوبتها لعائشة رض وقالت اني اكره ان ابعث من ازواجك يوم القيامة فراجعها النبي صلعم ولان حقيقة اعتدي الامر بالعد فقال اعتدي ما الذي احسب عدد ما لك على

نعم الله عليك او نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من النكاح اي احصي الاقراء فلذا اريد عدد
الاقراء بالنية وزال الابهام وجب به الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا
عليها قبل الطلاق لابد من تقديم ما يوجبه ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه ضرورة صحة الامر والضرورة تندفع
باثبات اصل الطلاق فاستغني عن اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك يكون الواقع به رجعيا
ولا يقع اكثر من واحدة وان نوى وجعل هذا اللفظ قبل الدخول مجازا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب
الاعتداد مجازا ان يستعار الحكم من حيث السببية وجاز استعارة المسبب للسبب لان المسبب هنا مختص
بالسبب لان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لسقط العدة عنه ولان الطلاق عينها على
ما هو الاصل في النكاح او النكاح للدخول لعدم الدخول وكان الدخول فيه اصلا لا عارضا و
السبب اذا كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب نحو ان يكون احدهما كناية عن الآخر لا يقال
العدة لا تختص بالطلاق ضرورة وجوبها على ام الولد من غير طلاق وتجب بالوفاة وليست بطلاق
لانا نقول لما صارت المستولدة فراشا اخذت هي حكم المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش بها
بالطلاق فاوجب العدة لانها تستبرئ الشهر والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الى
وراء الثابت بقوله اعتدي وكلامنا فيه كذا قيل او نقول المراد بالسبب العلة كما يقال النكاح سبب
الحل والبيع سبب الملك ويراد به العلة والطلاق علة لوجوب العدة في وضع الشرع فوجد ...
بالعدة ولذلك قوله استبرئي رحمك اي استبرئي رحمك حكمه حكم اعتدي لانه بمنزلة التفسير لما
هو صريح بما هو المقصود من العدة وهو استبراء الرحم الا ان طلب الاستبراء يحتمل ان يكون للوطي
وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج الى النية فاذا نوى الطلاق وبعد الدخول
اقتضاء وقبله مجازا وكذا انت واحدة اي قوله انت واحدة مثل قوله اعتدي في انه يقع به طلاق
رجعي عند النية ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى لانه يحتمل ان يكون قوله واحدة صفة للزوجة اي انت
واحدة عند قومك ومنفردة عندك ليس معك غيرك او واحدة نساء البلد في الحسن والجمال ويحتمل
ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه كقولك اعطيته جزلا اي
عطاء جزلا او بطريق حذف المضاف واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي
انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالق طلقة واحدة
او ذات طلقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا فانه يصح فانها بنفسها لا تكون طلقة ولكن تكون طالقا
بطلقة واحدة فيصير طلقة قائمة مقام طالق فينعت نعته ولما كان الاصل في الكلام هو الصريح لان
الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول
المقصود فيها على النية اشترط الصريح فيما يندرئ بالشبهات كالحدود حتى لا يحد من صدق القاذف
والمقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها
او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او زنيت بها واذا قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل



انت واحدة عند قومك او منفردة عندك ليس معك غيرك او واحدة نساء البلد
في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون صفة للطلقة بطريق حذف الموصوف واقامة الصفة
مقامه كقولك اعطيته جزلا اي عطاء جزلا او بطريق حذف المضاف اليه
واقامة صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات طلقة واحدة فلا يقع الطلاق
بدون النية فاذا نوى صار كانه قال انت طالقة واحدة او ذات طلقة واحدة
ولو قال هكذا ونوى طلاقا فانه يصح فانها بنفسها لا تكون طلقة ولكن تكون طالقا بطلقة
واحدة فيصير طلقة قائمة مقام طالق فينعت نعته ولما كان الاصل في الكلام
هو الصريح لان الكلام وضع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود والكناية
قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها على النية اشترط الصريح فيما يندرئ بالشبهات
كالحدود حتى لا يحد من صدق القاذف والمقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للحد ما لم يذكر
اللفظ الصريح فاذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطئتها لا يحد ما لم يقل نكتها او
زنيت بها واذا قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها
لا يجب عليه حد القذف لانه لم يصرح بالقذف كذلك لا يحد المعرض بالزنا كما اذا قال اما انا
فلست بزان ولا امي زانية لانه غير صريح قوله تقسيمات وما يستفيد معناه من
صيغته كما يفهم الاطلاق من قوله فانكحوا ما طاب لكم فهو الظاهر وما لا يستفاد بعارض فهو الخفي
ويتوقف على الطلب فهو اما بزيادة كما في الطرار لحذق في صناعته او نقصان كالنباش المقصود
فيها ويتعدى في الحدود بالاول الى الثاني فيما ازداد وضوحا بسبب قصد المتكلم نص كمثنى
وثلاث ورباع وحرم الربوا سيقا لبيان العدد والتفرقة بين الربوا والبيع وهو راجح من
الظاهر عند التعارض ويقابله المشكل وهو ما ازداد خفاء لغموض معناه او لاستعارة
بديعة فيحتاج الى التامل بعد الطلب فيما ازداد وضوحا على النص بان كان مجملا فبين او عاما
فيسك بالتخصيص مفسر ويقابله المجمل وسياتي وما امتنع مع ذلك نسخه محكم كقوله
والله بكل شيء عليم ويقابله المتشابه كآيات الصفات والحروف المقطعة وهذا السبيل
لذلك عندنا وجب اعتقاد حقية المراد منه والمجمل يرد بيانه قولا او فعلا ش ذكر تقسيمات
لبيان الظاهر والخفي والنص والمشكل والمفسر والمجمل والمحكم والمتشابه ثم الظاهر ما يستفيد
معناه من صيغته اي ما ظهر المراد منه للسامع بنفس الصيغة اي بسماع نفس الصيغة من غير
توقف على امر آخر اذا كان السامع من اهل اللسان واحترز به عن الخفي والمشكل وامثالهما
فان ظهور المراد فيها يتوقف على امر آخر بعد السماع وغير ذلك كما نفهم اطلاق النكاح اي اباحته

من قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء فانه ظاهر في تجويز نكاح ما طاب من
النساء وقوله ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء وانما قيل ما ذهابا الى الصيغة
ولان بنات آدم مما نقص العقل يجري مجرى غير العقلا وقيل الظاهر ما دل على معنى بالوضع الاصلي
او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل ما لا يفتقر في افادة معناه الى غيره والخفي ما لا
يستفاد المراد منه بسبب عارض غير صيغة الكلام يعني صيغة الكلام ظاهر المراد بالنظر
الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل بسبب عارض فيه ويتوقف فهم
المراد على طلب وتامل كاية السرقة وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا
ايديهما فانها وان كانت ظاهرة في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر هي خفية
في حق الطرار والنباش بسبب عارض وهو اختصاص كل منهما باسم لغير يعرف به
فان فعل كل منهما تشبه فعل السارق ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى فبعد
كل منهما بهذا السبب عن اسم السارق يعرض الخفا في حقهما واشتبه اختصاص
كل منهما باسم اما لزيادة في فعل السرقة او لنقصان فيه فان كان لزيادة الحق الحاقه
بالسارق في ايجاب القطع بطريق الدلالة وان كان لنقصانه لم يمكن فتاملنا في آية
السرقة فوجدناها في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير خفية من حرز لا شبهة فيه فان
وهذا المعنى موجود في الطرار وزيادة لحذق في صناعته فان السارق يسارق
عين الحافظ الذي قصد حفظه ولكن انقطع حفظه لعارض نوم او غيبة والطرار يسارق
الاعين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور لعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة
واكمل حيلة فعرفنا ان الاختلاف في الاسم لزيادة حذاقة في صناعته وفضل في جنايته فتعدى
وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى فاما النباش فسارق عين من عسى يهجم عليه ممن
ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا على جنايته كالزاني وشارب
الخمر يختفي من الناس لئلا يطلعوا على فعله القبيح والنبش فعل في غاية الحقارة فان نبش التراب
واخذ الكفن المنتن من اقبح الافعال واراذل الخصال يشهد على ذلك العرف والطبع السليم فعرفنا
ان تبدل الاسم في حقه لنقصان في فعله فلا يلحق بالسارق لان تعديته الحكم بالمعنى الذي هو
في الفرع دونه في الاصل باطل لا سيما في الحدود فانها تدرأ بالشبهات فما ازداد وضوحا على
الظاهر بسبب قصد المتكلم لا في نفس الصيغة فهو النص وازديادة وضوح النص على الظاهر بان
يفهم منه معنى لم يفهم من الظاهر اذ ليس لي صيغة في الكلام يدل عليه وضعا بل يفهم بقرينة
نطق يقتضي البعد على ان قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كقوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع وقوله تعالى وحرم الربوا فان الاول سيق لبيان العدد الذي به ازداد الكلام
وضوحا



وضوحا حيث فهم منه ان الاباحة مقتصرة على هذا العدد وليست مطلقة فازداد قوله
فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة لحوق العدد به حيث فهم منه الاطلاق في العدد على ما اذا
لم يذكر العدد فيه فصار نصا والثاني وهو قوله تعالى وحرم الربوا سيق لبيان التفرقة
بين الربوا والبيع فانه لم يفهم من ظاهر الكلام وهو قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل
الربوا بل عرف بسياق الكلام ان التعرض اثبات التفرقة بينهما وان تقدير الكلام واحل الله
البيع وحرم الربوا فاني تماثلان ولم يعرف هذا المعنى بدون تلك القرينة والنص ارجح
من الظاهر عند التعارض لان النص لما كان اوضح منه كان العمل به اولى ولان في العمل
بالنص جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى يوافق النص من غير عكس ولانه
انما لم يعتبر الاحتمال الذي في الظاهر لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة
النص وجب حمله عليه مثال التعارض بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى
واحل لكم ما وراء ذلكم وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان الاول
ظاهر عام في اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضي بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع
والثاني نص يقتضي اقتصار الجواز على الاربع فتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح النص
ويحمل الظاهر عليه والنص يقابله المشكل وهو ما ازداد خفاء على الخفي لغموض معناه
او لاستعارة بديعة فيحتاج الى التامل بعد الطلب قال شمس الائمة المشكل اسم لما يشتبه
بدخوله في اشكاله اي امثاله على وجه لا يعرف المراد منه الا بدليل يتميز به من بين سائر الاشكال
قوله بدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفا والى ازدياد خفائه على الخفي فان الداخل
في اشكاله اكثر خفاء مما لم يدخل والى ماخذ الاشتقاق تعالى اشكل اي دخل في اشكاله
كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى دخل في الشتاء مثال المشكل قوله تعالى
فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه معنى انى على السامع انه بمعنى اين او كيف فعرف بعد الطلب
والتامل انه بمعنى كيف بقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض وهو الحيض
ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير من الف شهر فان ليلة القدر يوجد في
كل الف شهر اقوى ... لتفضيل الشيء على نفسه ثلاث وثمانين مرة في كل ... فبعد
التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا الف شهر على الولاء ولهذا لم
يقل خير من اربعة اشهر وثلاث وثمانين سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيؤدي الى ما
ذكرنا ومثال المشكل للاستعارة البديعة قوله تعالى قوارير من فضة فالقوارير لا تكون
من الفضة وما كان من الفضة لا يصفو ولا يشف والقارورة لها صفة كمال وهي الصفا و
الشفيف

وصفه بنقص وهي حسناء الجوهر فأشكل على السامع معناه فعرف بعد التأمل أن
معناه أنها مخلوقة من فضة وهي مع سائر الفضة في صفاء القوارير وشفيفها
وحكم المشكل التأمل بعد الطلب فإنه لما ازداد خفاء على الخفي احتيج فيه إلى التأمل
بعد الطلب ثم معنى الطلب والتأمل أن ينظر السامع أولا في مفهومات اللفظ فيضبطها
ثم يتأمل في استخراج المراد منها كما لو نظر في كلمة أنّى فوجدها مشتركة بين معنيين
لهما فهذا هو الطلب ثم تأمل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا الموضع دون أين فيحصل المقصود
وكما إذا نظر في قوله تعالى ليلة القدر خير من ألف شهر فوجده دالا على معنيين أحدهما
أن يكون خيرا من ألف شهر على الولاء والثاني أن يكون خيرا من ألف شهر لا على الولاء ولا
بالت لهما ثم تأمل فيهما فوجده بالمعنى الثاني لفساد في المعنى الأول فظهر المراد والمفسر ما
ازداد وضوحا على وضوح النص بأن كان مجملا فتبين على وجه لا يبقى في لفظه احتمال
لا قريب ولا بعيد أو بأن كان عاما فانسد باب تخصيصه على معنى أنه لا يبقى فيه احتمال
التخصيص فإنه مشتق من الفسر الذي هو الانكشاف بلا شبهة نحو قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم أجمعون فإنه ظاهر في سجود جميع الملائكة لكنه يحتمل التخصيص وإرادة البعض
كما في قوله تعالى وإذ قالت الملائكة يا مريم أي جبريل فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال
وصار مفسرا بانقطاع احتمال غير اللفظ بالكلية والمفسر يقابله المجمل وسيأتي ذكر
المجمل وحكم المفسر الإيجاب قطعا من غير احتمال فيه لأحد لكنه مع ذلك لم يسع نسخه
بل يحتمل النسخ في غير الخبر وإذا ازداد المفسر قوة وامتنع عن النسخ سمي محكما كقوله
تعالى والله بكل شيء عليم والمحكم يقابله المتشابه لأن المحكم لما كان في غاية الظهور بحيث
امتنع عن النسخ كان المتشابه الذي بلغ في الخفاء نهايته بحيث انقطع رجاء البيان عنه
في مقابلته وحكمه لا طريق لدركه أصلا لأن موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا
يمكن الأول واحد منهما فاشتبه المراد لاشتباهها لا يمكن الوقوف عليه أصلا حتى سقط طلب
ما يدل على المراد منه بخلاف المشكل والمجمل لأن طلبهما يوقف على المراد منهما لا أنه وذلك
كحروف المقطعة والآيات الدالة على الصفات مثل اليد والوجه والعين والإتيان والمجيء وال
استواء على العرش ووضع القدم في النار وأمثالها وحكمه اعتقاد حقية المراد منه وهذا
مذهب عامة الصحابة والتابعين وعامة متقدمي أهل السنة من أصحابنا أبي حنيفة وأصحاب
الشافعي ومختار القاضي أبي زيد وفخر الإسلام وشمس الأئمة وجماعة من المتأخرين فعلى
هذا وجب الوقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله إذ لو وصل فهم منه أن الراسخين يعلمون
تأويله



تأويله فيفسد المعنى وذهب أكثر المتأخرين إلى أن الراسخ يعلم تأويل المتشابه وأن الوقف
على قوله تعالى والراسخون في العلم لا على ما قبله وهو مذهب المعتزلة قالوا لو لم يكن للراسخ
حظ في العلم بالمتشابه سوى أن يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال
لأنهم يقولون ذلك ولم يزل المفسرون إلى يومنا هذا يفسرونها ويؤولون كل آية ولم نرهم
توقفوا عن شيء من القرآن لكونه متشابها بل فسروا الكل وقال القتبي لم ينزل الله شيئا
من القرآن إلا لينتفع به عباده ويدل به على معنى أراده فلو كان المتشابه لا يعلمه غيره
لكان للطاعن فيه مقال ولزم منه الخطاب بما لا يفهم ولم يبق حينئذ فيه فائدة فأما العامة
فقالوا الوقف على قوله إلا الله واجب وإن قوله والراسخون في العلم ثناء مبتدأ من
الله تعالى عليهم بالإيمان والتسليم بأن الكل من عنده بدليل قراءة عبد الله بن مسعود رضي
إن تأويله إلا عند الله وقراءة أبي وابن عباس في رواية طاوس عنه ويقول الراسخون
في العلم آمنا به ولأنه تعالى ذم من اتبع المتشابه ابتغاء التأويل كما ذم من ابتغى ابتغاء
الفتنة بأن قرنه به على الظاهر من غير تأويل ومدح الراسخين بقولهم كل من عند ربنا
وبقولهم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا أي لا تجعلنا كالذين في قلوبهم زيغ واتبعوا
المتشابه ما وليتنا أو عربا وليس يدل على أن الوقف على قوله إلا الله لازم وروي عن
عائشة رضي الله عنها أنها قالت تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية وقال إذا رأيتم
الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله تعالى فقال واحذروهم أمر
بالحذر من غير فصل بين من اتبع ابتغاء الفتنة وبين من اتبع ابتغاء تأويله وقال عمر بن
عبد العزيز انتهى علم الراسخين في العلم بتأويل القرآن إلى أن قالوا آمنا به كل من عند ربنا
والمجمل يرد بيانه بالقول والفعل كما سيأتي في مباحث المجمل والمبين قوله مسئلة
المشتق ما وافق أصلا بحروفه الأصول ومعناه واشترط بعضهم التغير بزيادة أو نقصان
أو بهما حرف أو حركة أو فيهما وأورد مثل طلب طلبا فإن قيل بناء وإعراب فاختلفا
باللزوم وعدمه قلنا طلب لحركة لازم وهو الذي ينظر فيه الاشتقاق وقد طرد كاسم
الفاعل والمفعول وقد يختص كالقارورة والدبران من الاستقرار والدبور
المشتق ما وافق أي كلمة وافقت أصلا أي كلمة لغوية أعم من أن يكون اسما أو فعلا بحروفه
أي بحروف ذلك الأصل الأصول ومعناه على معنى أن مثل الحروف الأصول التي للأصل
ومثل معناه موجود في المشتق وإنما قال أصلا ليطلق على مذهب البصريين والكوفيين
في كون المصدر مشتقا من الفعل وعكسه لأنه لو قال اسما اختص بمذهب البصريين ولو قال فعلا

قوله

اختص بمذهب الكوفيين وقوله ما وافق اي كلمة وافقت ما ثبت به الجنس يتناول المشتق وغيره وقوله اصلا بحروفه الاصول يخرج الكلمات التي توافق اصلا بمعناه لا بحروفه الاصول كالحبس والمنع وقوله ومعناه احترز به عن مثل الذهب فانه يوافق اصلا وهو الذهاب في حروفه الاصول ولكن غير موافق في معناه مثال المشتق نقص من النقصان فان نقص يشارك النقصان في النون والقاف والصاد التي هي الحروف الاصول من النقصان واشترط بعضهم التغيير بزيادة او نقصان او بهما وذلك خمسة عشر نوعا وذلك لان التغيير اما بزيادة فقط او نقصان فقط او بهما جميعا والاول اما ان يكون بزيادة الحرف مثل كاذب من الكذب زيدت الالف او بزيادة الحركة مثل نصر من النصر زيدت حركة الصاد او بزيادة الحرف والحركة جميعا مثل ضارب من الضرب زيدت الالف وكسرة الراء والثاني يجوز ان يكون التغيير بالنقصان فقط اما ان يكون بنقصان الحرف مثل خف من الخوف نقصت منه الواو او نقصان الحركة كما في الضرب على مذهب الكوفيين فانه مشتق من ضرب او نقصانهما جميعا مثل غلى من الغليان نقصت منه الالف والنون وحركة الياء والثالث يجوز ان يكون التغيير بالزيادة والنقصان جميعا اما ان يكون الزيادة والنقصان في الحرف فقط مثل مسلمات زيدت فيه الالف والتاء ونقصت التاء التي في مسلمة واما ان يكونا في الحركة فقط مثل حذر من الحذر زيدت كسرة الذال ونقصت فتحها واما ان يكون الزيادة في الحرف والنقصان في الحركة مثل عاد بالتشديد من العدد زيدت الالف ونقصت حركة الدال الاول للادغام واما ان يكونا الزيادة في الحركة والنقصان في الحرف مثل نبت من النبات زيدت فتحة التاء ونقصت الالف واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحرف فقط نحو خاف من الخوف زيدت الالف وفتحة الفاء ونقصت الواو واما ان يكون الزيادة في الحرف والحركة كليهما والنقصان في الحركة فقط مثل اضرب من الضرب زيدت الهمزة للوصل وحركة الراء ونقصت حركة الضاد واما ان يكون النقصان في الحرف والحركة والزيادة في الحرف فقط مثل كال بالتشديد من الكلال نقصت حركة اللام الاولى للادغام ونقصت الالف بين اللامين وزيدت الالف قبلهما واما ان يكون فيهما والزيادة في الحركة فقط مثل عد من الوعد نقصت الواو وفتحها وزيدت كسرة العين واما ان يكون بزيادتهما ونقصانهما مثل ارم من الرمي زيدت همزة الوصل وحركة الميم ونقصت الياء وحركة الراء واورد على هذا التعريف اي الثاني نحو طلب طلبا فان طلب مشتق من الطلب ولا تغيير فيه لا بالزيادة ولا بالنقصان



بالنقصان فيلزم عدم الانعكاس فان قيل التغيير محقق فان فتحة طلب فتحة بناء وفتحة طلبا فتحة اعراب ولا شك ان فتحة البناء غير فتحة الاعراب فانهما مختلفان باللزوم وعدمه فان فتحة البناء لازمة لا تنفك وفتحة الاعراب غير لازمة فانهما تفارق قلنا مطلق الحركة لا تم لا تفارق ومطلقا في سطر مطلق الحركة لا في الحركة المقيدة بالبناء وغيره وقد نظر فيه بان طلب مشتق من الطلب الذي لم يقع في التركيب والطلب قبل وقوعه في التركيب ليس بمتحرك اصلا فيتحقق التغيير فينعكس التعريف واعلم انه اورد على التعريفين نحو الجلب والجلب فان احدهما غير مشتق من الاخر مع صدق التعريفين عليه فيلزم عدم الاطراد ولا يمكن دفعه الا باعتبار التغيير لفظا ومعنى حينئذ يشكل بمثل فلك مفردا او جمعا فانه لا تغيير بينهما لفظا ولا يمكن دفعه الا بان يقال المراد اللفظي اعم من ان يكون تحقيقا او تقديرا والمشتق قد يطرد اطلاقه في موارده كاسم الفاعل والمفعول فان الضارب يطلق على كل من له الضرب وكذلك المضروب يطلق على كل من وقع عليه الضرب وقد لا يطرد بل يختص كالقارورة لا يطرد في كل ما يكون مقرا للمايعات مع دلالتها عليه فانه من القرار بل يختص بالزجاجة وفي قول المصنف من المستقر تسامح وكذلك الدبران فان الدبران لا يطرد في كل ما هو موصوف من الدبور مع دلالته عليه فانه من الدبور بل يختص بمجموع خمسة كواكب من برج الثور يقال انه سنامه وهو المنزل الرابع من منازل القمر المعاقب للثريا قوله مسئلة يشترط قيام الصفة المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة ونفاه آخرون وشرط ثالث امكان بقائها الاولون لو صح حقيقة بعد انقضائها لما صح نفيه وهو في الحال صادق واورد النفي مطلقا اعم منه في الحال وسلب الاخص لا يستلزم سلب الاعم اجابوا بان اعتبارا المعنى الاعم يلزمكم اطلاقه حقيقة على من سيوجد منه قالوا الضارب حقيقة من حصل منه الضرب وذلك يستلزم صدقه على من وقع منه او هو ملابسه دون من لم يوجد منه اجابوا بالمنع وانه ليس حقيقة الا في الملابس لا مطلقا النافون اجمع اهل اللغة ان ضارب زيدا امس في نعمك وانه اسم فاعل اجيبوا بانهم اطلقوه على ضارب زيدا غدا وهو مجاز اتفاقا قالوا لو اشترط لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة لانه لا يصدق الا بعد وجودهما والتمام بانقضاء الاجزاء ولا يصدق حقيقة قبل صدورهما فلولا صدقه بعده لما صدق حقيقة والاتفاق نفيه ولما حنث من حلف ان فلانا لم يتكلم حقيقة او لا اكلمه حقيقة اجيبوا بان البقاء شرط عند الامكان والا فوجود آخر جزء كاف في الاطلاق

الحقيقة

وذكر هنا المعنى الدبور

والاطلاق حقيقة

ووجه الاول بانه لولا اشتراطه لا طلق على اجلاء الصحابة الكفر باعتبار ما سبق والقائم
قاعد وبالعكس وهو خلاف اجماع اهل الكلام واللغة ثم اختلفوا في اشتراط قيام الصفة
المشتق منها لاطلاق اسم المشتق حقيقة على ثلثة مذاهب اولها انه يشترط مطلقا
وثانيها لا يشترط مطلقا وثالثها التفصيل اي يشترط البقا فيما امكن بقاؤه ولا
يشترط في غيره قال الاولون لو صح اطلاق المشتق حقيقة بعد انقضاء الصفة المشتق
منها لما صح نفي المشتق لان الحقيقة لا يصح نفيها واللازم باطل لان نفي المشتق في الحال
صادق لانه بعد انقضاء الضرب مثلا يصدق ليس بضارب في الحال واذا صح نفي المشتق
في الحال صح نفيه مطلقا لان المطلق اعم من المقيد واورد على هذا انا لا نسلم بطلان
اللازم قولهم لانه يصدق بعد انقضاء الضرب انه ليس بضارب في الحال قلنا مسلم
قوله واذا صح نفي المشتق في الحال صح نفيه مطلقا قلنا ممنوع قوله لان المطلق اعم من
المقيد قلنا الضارب في الحال اخص من الضارب مطلقا ونفي الاخص اعم من نفي الاعم
فلا يلزم من نفي الاخص الذي هو الضارب في الحال نفي الضارب مطلقا الذي هو اعم كان
نفي الاخص اعم من نفي الاعم ولا يلزم من صدق الاعم صدق الاخص وقول المصنف النفي مطلقا
اعم منه في الحال معناه ان النفي المطلق اعم من النفي الذي هو في الحال اما نفي الشي المطلق
فليس باعم من نفي الشي المقيد بانه في الحال وههنا المشتق المقيد بالحال اخص من المشتق
مطلقا فسلب المشتق في الحال لا يستلزم سلب المشتق مطلقا فان سلب الاخص لا يستلزم
سلب الاعم فلا يلزم من صدق ليس بضارب في الحال صدق ليس بضارب فان قيل
قولنا ليس بضارب في الحال سلب اخص لا سلب الاخص فان قولنا في الحال ظرف لقولنا ليس
لا لقولنا ضارب فيصدق على تقدير صدقه ليس بضارب مطلقا لان سلب المطلق
اعم من السلب المقيد اجيب بانه لا نسلم حينئذ صدق قولنا ليس بضارب في الحال
لانه حينئذ يكون معناه الضارب مطلقا صدق سلبه في الحال وهو عين المتنازع فيه
اجاب الاولون بان حصول الضرب كما هو اعم من حصوله في الحال باعتبار انقسامه
الى الماضي والحال كذلك اعم من حصوله في المستقبل ايضا باعتبار انقسامه الى الحال
والمستقبل فان صدق اسم الضارب حقيقة باعتبار هذا المعنى الاعم فليكن اسم الضارب
حقيقة على من سيوجد منه الضرب النافون للاشتراط قالوا الضارب حقيقة من
حصل منه الضرب وهذا يستلزم صدق الضارب على من وقع منه الضرب في الماضي
او من هو ملابس الضرب في الحال دون من لم يوجد منه الضرب وان كان سيوجد منه الضرب
في المستقبل



في المستقبل وان كان كذلك فلا يلزم من صدق الضارب حقيقة على من حصل منه
الضرب صدقه حقيقة على من سيوجد منه الضرب لم يوجبا اجيب النافون للاشتراط
بمنع ان الضارب حقيقة من حصل منه الضرب فانه لو كان حقيقة بالنسبة الى من
حصل منه الضرب يلزم ان يكون حقيقة في الماضي فقط ولا يكون حقيقة في الحال
وهو باطل بالاتفاق وبان الضارب ليس حقيقة الا في الملابس للضرب وليس
حقيقة مطلقا قال النافون للاشتراط اجمع اهل العربية على ان ضارب في قولنا
ضارب زيدا امس لا يعمل عمل الفعل ولا يقال ضارب زيدا امس وعلى انه اسم فاعل
فقد اطلقوا اسم الفاعل عليه باعتبار ما صدر عنه من الفعل الماضي والاصل في الاطلاق
الحقيقة اجيبوا بانه لا يلزم من اطلاق اسم الفاعل عليه في الماضي ان يكون حقيقة لانهم
اطلقوا اسم الفاعل على ضارب في قولنا ضارب زيدا اذا كان بمعنى المستقبل فانه
يصح اطلاقه في المستقبل كما يقال ضارب زيدا غدا مع انه مجاز بالاتفاق فان قيل
المجاز خلاف الاصل اجيب بانه وان كان على خلاف الاصل لكنه يصار اليه حذرا مما
هو اشد محذورا وهو الاشتراك فانه اذا كان حقيقة في الحال وفي الماضي يلزم الاشتراك
فان قيل انما يلزم الاشتراك اذا لم يكن موضوعا للقدر المشترك وهو ممنوع اجيب بانه
اذا كان موضوعا للقدر المشترك لم يكن حقيقة في الحال بخصوصه وهو باطل بالاتفاق
فانه حقيقة في الحال بلا خلاف والنافون قالوا ايضا لو اشترط بقاء المشتق منه في صحة
اطلاق المشتق حقيقة لما اطلق المتكلم والمخبر حقيقة اصلا لانه لا يصدق حينئذ الا
بعد وجود الكلام والخبر وحينئذ والتمام انما يتحقق بمجموع حروفه واجزائه ولا وجود للحروف
السابقة عند الحرف الاخير اصلا ولاحقا بما ساغ كونه متكلما ومخبرا حقيقة قبل وجود
الكلام فلو لم يكن صدقه حقيقة عند آخر جزء من الكلام مع عدم وجود الكلام والخبر
في تلك الحالة لما صدق حقيقة اصلا واللازم باطل فانه اطلق المتكلم والمخبر حقيقة والا
اي وان لم يطلق المتكلم والمخبر حقيقة لصح نفيه بان يقال انه ليس بمتكلم او ليس بمخبر اذ هو
لازم نفي الحقيقة ولما حنث من حلف انه ما لم يتكلم حقيقة او حلف انه لا اكلم ولا يا اذا
كان قد تكلم او كلمه وهو باطل فانه لم يصح نفيه ويحنث بلا خلاف اجيب
النافون للاشتراط بان بقاء المشتق منه شرط في صحة اطلاق المشتق حقيقة عند امكان
بقاء المشتق منه وان لم يمكن بقاء المشتق منه فوجود آخر جزء من المشتق منه كاف في صحة
اطلاق المشتق حقيقة وذلك متحقق في الكلام والخبر ووجه الاول اي القول باشتراط بقاء

المشتق منه في صحة اطلاق المشتق حقيقة بانه لولا اشتراطه لا طلق على اجلاء الصحابة
الكفرة باعتبار الكفر السابق ولا طلق النائم على قاعد باعتبار القيام السابق و
القاعد على القائم باعتبار القعود السابق وهو خلاف اجماع المسلمين واهل الكلام
واللغة قوله مسئلة لا يشتق اسم فاعل لشيء والفعل قائم بغيره خلافا للمعتزلة
لنا الاستقراء قالوا اطلق قاتل وضارب وهما قائمان بالمفعول قلنا بل بالفاعل
وهو التأثير قالوا الخالق باعتبار الخلق الذي هو المخلوق اذ لو كان غيره فاما قديم او
حادث ولا يستقيم قديما لانه نسبة وهي متأخرة عن المنتسبين ولو كان قديما لزم قدم
العالم ولا حادثا والا افتقرت الى نسبة اخرى فيتسلسل قلنا هو ذات الغير
لا فعل قائم به اولا انه للتعلق الذي بين المخلوق والقدرة حال الايجاد فلما نسب اليه تعالى صح
اشتقاقه لقيامه بالقدرة القائمة به لا باعتبار المخلوق الملزوم له جمعا بين الادلة ٥
لا يشتق اسم فاعل لشيء اي لا يطلق اسم الفاعل على شيء والفعل اي المصدر المشتق منه
قائم بغير ذلك الشيء خلافا للمعتزلة فانهم قالوا يجوز اطلاق اسم الفاعل على شيء والفعل
قائم بغيره فانهم قالوا الله تعالى متكلم بكلام قائم بالجسم لا بذاته تعالى والا لكان قابلا
وفاعلا ولكان محلا للحوادث لان الكلام عندهم حادث وكلاهما محالان واعلم
ان في ساكهد بين الاصليين سبق في اصول الدين حجة اصحابنا الاستقراء تقريره انا استقرينا
مواقع استعمال المشتقات فلم نعثر على موضع اشتق اسم لشيء والمشتق منه قائم بغيره
قالت المعتزلة اطلق قاتل وضارب على ذات والقتل والضرب قائمان بغيره وهو المفعول
ضرورة كون القتل والضرب اثرين والاثر حاصل في المفعول قلنا لا نسلم ان الضرب
والقتل اثر بل القتل التأثير وكذا الضرب والتأثير قائم بالفاعل لا بالمفعول والقائم
بالمفعول التأثر والفرق بين التأثير والتأثر واضح لا ينكره منصف وقالوا ايضا اطلق
الخالق على الله تعالى باعتبار الخلق الذي اشتق منه والخلق هو المخلوق لانه لو كان مغايرا
للمخلوق لكان اما قديما او حادثا اذ كل مفهوم وجوديا او عدميا لا يخلو عن احدهما
لانه اذا كان مسبوقا بالعدم يسمى زمانيا فهو الحادث والا فهو القديم واللازم باطل
لانه ان كان قديما لزم قدم العالم لانه نسبة بين الخالق والمخلوق واذا كانت النسبة بين
الشيئين قديمة لزم قدم المنتسبين ضرورة تأخر النسبة عنهما وان كان حادثا يفتقر
الى تأثير ولذلك المؤثر تأثير فيه فيتسلسل قلنا لو صح ان الخلق هو المخلوق لم يلزم منه
مطلوبكم لان مطلوبكم جواز اسم الفاعل بجواز اطلاقه على شيء والمشتق منه اي الفعل قائم بغيره
واذا

واذا كان الخلق هو عين المخلوق لم يكن هو فعلا قائما بالغير بل هو ذات الغير فلم يلزم
من جواز اشتقاق اسم الخالق للباري تعالى باعتبار الخلق جواز اطلاق اسم الفاعل
على شيء مع قيام الفعل بغيره او لان الخلق موضوع للتعلق الذي هو بين المخلوق والقدرة
حال الايجاد فلما نسب الى الله تعالى صح اشتقاق الخالق منه لله تعالى لان الخلق قائم
بالقدرة القائمة بالله تعالى لا باعتبار المخلوق اي لا يصح اشتقاق الخالق منه لله تعالى باعتبار
ان الخلق هو المخلوق الملزوم للخلق الذي هو التعلق جمعا بين الادلة فان الدليل الذي
ذكرتم يقتضي ان لا يكون الخلق قائما بذات الله تعالى فاذا جعل التعلق بين القدرة والمخلوق
لم يكن قائما بالحقيقة بذات الله فقد عمل بدليلكم من وجه لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل
الخلق على معنى قائم بذات الله تعالى بالحقيقة وباعتبار ان يكون قائما بالقدرة القائمة
به تعالى لم يكن مباينا عن ذات الله بالكلية بل يكون متعلقا به لان المتعلق بالصفة القائمة به
متعلق به بالضرورة فيجوز ان يشتق منه الخالق لله تعالى بهذا الاعتبار فلا يلزم اهمال
دليلنا بالكلية لانه قد عمل به من حيث انه لم يحمل على الامر المباين عن ذاته تعالى فلم يلزم
اهمال دليلنا بالكلية ولا اهمال دليلكم بالكلية بل عمل بكل منهما من وجه دون وجه فيكون
جمعا بين الدليلين واما اذا حمل الخلق على المخلوق كما ذكرتم يلزم اهمال دليلنا بالكلية ضرورة
كون المخلوق امرا مباينا عن ذاته تعالى واذا حمل على فعل قائم به بالحقيقة يلزم اهمال
دليلكم بالكلية والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من اهمال احدهما او اهمال كل منهما فان
اهمال الدليل على خلاف الاصل لان الاصل في الدليل اعماله لا اهماله قوله مسئلة
مدخل للقياس في اللغة خلافا للقاضي وابن سريج وبعض اصحاب العربية والاتفاق
انه ممتنع في العلم لانها غير موضوعة لمعنى جامع والقياس يستلزمه ومثل هذا سيبويه
مجاز عن حافظ كتابه وفي الصفات لوجوب الاطراد لان العالم من قام به العلم وهو مطرد
فاطلاقه على كل من قام به وضعي ووضع الخلاف في الاسماء الموضوعة لمسميات
مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل والسارق
على النباش للاخذ خفية والزاني على اللائط للايلاج المحرم لنا انما ان وضع الخمر لكل مسكر
او خص بعصير العنب او لم ينقل فيه شيء والتعدية في الاول لغوية وفي الثاني ممتنع وفي
الثالث محتمل فامتنعت قالوا كونه دليلا ظن للدوران ولانهم وضعوا اسم الفرس والا
نسان للموجود عند الوضع وانما يثبت في غيره قياسا وهذا الاحتمال في القياس الشرعي وهو
صحيح فكذا ههنا قلنا كما دار مع الوصف دار مع الشخص وهو منقوض بتسمية الطويل نخلة

والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق ولم يطرد وتلك الاسما للاجناس فهو للكل وضعا ولا اعتبار بالقياس الشرعي لقيام اجماع السلف عليه ولا اجماع ههنا.

اختلفوا في ان اللغة هل يثبت بالقياس ام لا فقال معظم اصحاب الشافعية والحنفية وجماعة من الادباء لا مدخل للقياس في اللغة وقال القاضي ابو بكر وابن سريج من اصحاب الشافعية وجماعة من الفقهاء واهل العربية يثبت اللغة بالقياس والاتفاق على ان القياس ممتنع في الاعلام واسماء الصفات اما الاعلام فلانها غير موضوعة لمعان جامعة والقياس يستلزم معنى جامعا بين المقيس والمقيس عليه واذا قيل في حق بعض الاشخاص هذا سيبويه وهذا جالينوس فليس بطريق القياس في التسمية بل هو مجاز بمعنا حافظ كتاب سيبويه وعلم جالينوس كما يقال قرات سيبويه والمراد به كتابه واما اسماء الصفات الموضوعة للفرق بين الصفات كالعالم والقادر فانها واجبة الاطراد نظرا الى تحقق معانيها فان مسمى العالم من قام به العلم وهو مطرد في كل من اتصف بالعلم فاطلاق العالم على كل من قام به العلم ثابت بالوضع لا بالقياس فانه ليس قياس احد المسمين المتماثلين في المسمى على الاخر اولى من العكس وموضع الخلاف الاسماء الموضوعة لمسميات مستلزمة لمعان في محالها وجودا وعدما كالخمر يطلق على النبيذ بواسطة تخمير العقل المشترك بينه وبين المعتصر من العنب وكالسارق يطلق على النباش بواسطة مشاركته للسارق في الاحياء في اخذ المال خفية وكالزاني يطلق على اللائط بواسطة مشاركته للزاني في ايلاج الفرج في الفرج المحرم

واحتج المصنف على انه لا قياس وذلك لانه اما ان ينقل عن العرب انهم وضعوا اسم الخمر لكل مسكر او للمعتصر من العنب خاصة او لم ينقل فيه شيء من ذلك فان كان الاول فتعديه اسم الخمر الى النبيذ لغوية ثابتة بالتوقيف لا بالقياس وان كان الثاني فالتعدية ممتنع لانه على خلاف ما نقل عنهم فلا يكون من لغتهم وان كان الثالث فتعديه اسم الخمر الى النبيذ محتمل فانه يحتمل ان يكون الوصف الجامع الذي به التعدية دليل التعدية ويحتمل ان يكون دليلا لانه يجوز ان يصح بذلك فاذا احتمل فليس احد الامرين اولى من الاخر فامتنع التعدية قال المثبتون للقياس في اللغة الوصف الجامع وان احتمل ان يكون دليلا لكن الظاهر للدوران فان الاسم دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما والدوران يفيد كون الوصف امارة على الاسم فيلزم من وجود الوصف في الفرع وجود الاسم ولان العرب وضعوا اسم الفرس والانسان للذي كان موجودا عند الوضع ومع ذلك فالاسم مطرد في زماننا باجماع اهل اللغة في كل فرس وانسان ولا يثبت

في غير الموجود عند الوضع الا بالقياس ثم ما ذكرتم من الاحتمال بعينه ثابت في القياس الشرعي ومع ذلك فالقياس الشرعي صحيح متبع فكذا ههنا وللمانع جواب الاول ان دوران الاسم مع الوصف في الاصل وجودا وعدما لا يدل على كون الوصف علة للاسم بمعنى كونه باعثا بل غايته ان يكون امارة وكما دار الاسم مع الوصف الذي هو الشدة المطربة دار مع خصوص شدة المعتصر من العنب وذلك غير موجود في النبيذ فلا قياس ثم ما ذكرتم منقوض بتسمية العرب الرجل الطويل نخلة والفرس الاسود ادهم والمتلون بالبياض والسواد ابلق والاسم فيه دائر مع الوصف في الاصل وجودا وعدما ومع ذلك لم يطرد فانهم ما سموا الفرس والجمل للطول نخلة ولا الانسان الاسود ادهم ولا المتلون من سائر الحيوانات بالبياض والسواد ابلق وكذا ما هو جواب في هذه الصور فهو جوابنا في محل النزاع وجواب الثاني ان ما وقع به الاستشهاد من الاسما ليس مستند التسمية فيه القياس بل وضعت العرب تلك الاسماء للاجناس المذكورة بطريق العموم لا انها وضعتها للمعنى ثم اطرد القياس فهي لذلك بحسب الوضع واما النقض بالقياس الشرعي فغير متجه وجهه ان اجماع السلف في الباقي على حكم الاصل حتى انه لو لم يكن اجماع لم يتحقق قياس ولما وجب الالحاق عند طرد الاشتراك في علة الحكم ولا اجماع ههنا في الامة السابقة على الالحاق فلا قياس قوله فصل الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة فمنه ماض ومستقبل كقام ويقوم ويشترك المضارع الحاضر والمستقبل ويتخلص بالسين او سوف للاستقبال ونقض بعسى لانه غير مختص باحد الازمنة لاشتراكه ورد باختصاصه وضعا واللبس عند السامع لصحة الاطلاق عليهما ونقض باسم الفاعل ورد بان الزمان عارض مفارق لو كان وضعيا للزم مطلقا كما ان قام في قولك ان قام ماض وان عرض له معنى الاستقبال بقرينة الشرط ولم يضر على العكس ونقض بعسى ونعم وبئس فعل التعجب وحبذا ورد بان تجردها عن الزمان عارض للانشاء ولذلك حكم النحاة بالفعل فيما امكن كنعم وبئس وحبذا والتزم في عسى الانشاء فجرد والفعل يفرد مطلقا وقيل الماضي لحرف المضارع دال على موضوعه والماضي وان دل على الفعل وموضوع لكن بغير حرف والحق بعضهم المضارع الغائب بالماضي وليس بحق لفقدانه الدلالة بالحرف والفعل ما دل اي كلمة دلت على معنى جنس يشمل الفعل والاسم فان الاسم وان دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة اي الماضي والحال والمستقبل وفصل يخرج عن الاسم قوله مقترن باحد الازمنة الثلثة يخرج عنه الاسما غير المصدر كالجسم والرمان والامس فانها وان دلت على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ويخرج ايضا المصادر كالعلم والضرب وسائر المصادر والاسما المشتقة من المصادر غير الزمانية مثل ضارب ومضروب وحسن وعلم ومضرب الشول ومقدم الحاج فانها اسماء مشتقة مثل الصبوح والغبوق في المستقبل والماضي او ما خوذة من المصادر الزمانية مثل الصبوح والغبوق والمستقبل والماضي ان هذه الاسما تصدق عليها انها غير مقترنة باحد الازمنة الثلثة والفعل ينقسم بحسب انقسام الزمان فمنه ماض كقام ومنه مستقبل كيقوم ويشترك الحاضر والمستقبل في المضارع وهو ما في اوله احدى الزوائد

الاربع وهي الهمزة نحو اقوم والنون نحو نقوم والتاء نحو تقوم والياء نحو يقوم وتخلص المضارع
بالسين او سوف للاستقبال نحو سيقوم وسوف يقوم ونقض حد الفعل بالمضارع نحو
يقوم وتقوم فانه يدل على معنى في نفسه لكنه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة لكونه مشتركا
بين الحال والاستقبال فيلزم عدم الانعكاس ورد هذا بانا لا نسلم انه مشترك بل الصحيح
انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فان اللفظ اذا دار بين المجاز والاشتراك فالحمل على المجاز
اولى ولئن سلم انه مشترك فلا يكون خارجا عن الحد لانه مقترن باحد الازمنة الثلثة بخصوصه
باعتبار الوضع فان الواضع ما وضع المضارع الا دالا على احد الازمنة الثلثة بخصوصه اما الحال
واما الاستقبال والالتباس انما حصل عند السامع لكون اللفظ يطلق على احدهما تارة وعلى
الاخر اخرى لا لانه غير موضوع لاحدهما فوجب دخول المضارع في الحد ونقض ايضا
حد الفعل باسم الفاعل العامل نحو زيد ضارب عمرا فانه يدل على احد الازمنة الثلثة
وان كانت دلالته على سبيل الاشتراك فيكون داخلا في الحد فيلزم عدم الاطراد ورد هذا
بان اسم الفاعل وضع لمعنى من غير زمان ودلالته على الزمان عارضة مفارقة عن الازمنة
بدليل قولك زيد ضارب ولا دلالة لضارب على الزمان اصلا ولو كان موضوعا لمعنى
مقترن باحد الازمنة الثلثة لم ينفك عنه واذا ثبت انه وضع في الاصل لمعنى غير مقترن
بزمان فقد خرج عن حد الفعل ولا يلزم عدم الاطراد ولا اثر لما عرض فيه على غير القياس
الا ترى انك اذا قلت ان قام زيد قمت تحكم على قام بانه فعل ماض لما كان وضعه
في الاصل للماضي وان كان المعنى في هذا المحل للاستقبال وذلك عارض فيه بقرينة الشرط
وهو كلم نضرب بالعكس فثبت ان ضاربا خارج عن الحد وان صح فيه الدلالة على
الزمان عارضة ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب

البياض صح

على الزمان عارضة ونقض حد الفعل ايضا بعسى ونعم وبئس وفعل التعجب وحبذا
فانها تدل على معنى في نفسها غير مقترن باحد الازمنة الثلثة ومع هذا هي افعال فيلزم
عدم انعكاس الحد ورد بان تجرد هذه الافعال عن الزمان عارض للانشاء فان اصل
وضعها الدلالة على الاقتران باحد الازمنة الثلثة ولما اخرجت الى معنى الانشاء وجب
تجريدها عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لعروض الانشاء فيه ومع ذلك لا تخرج عن
كونه فعلا واذا ثبت ذلك في كلامهم من غير هذا الباب ثبت مثله بناء على الاستقراء
او القياس التمثيلي ولذلك حكم النحويون بالنقل فيما امكن فيه النقل من هذه الافعال
فحكموا بان نعم منقول من نعم وبئس من بئس وحبذا من حب الشيء وحب اذا صار محبوبا
كل ذلك ليكون تجريده عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة عارضا فيدخل تحت الفعل
ولم يمكن النقل في عسى فحكم بان اصل وضعها للاقتران باحد الازمنة الثلثة ولكنهم الزموا
فيها الانشاء فجرد عن الاقتران باحد الازمنة الثلثة لاجل الانشاء فحصل من ذلك
انه داخل في حد الفعل فيكون الحد منعكسا والفعل مفرد مطلقا سواء كان ماضيا
او مضارعا وقيل الماضي هو المفرد دون المضارع لان حرف المضارعة في المضارع هو
الدال على موضوع ما معينا كان او غير معين والمفرد هو الدال الذي لا جزء له يدل على شيء
اصلا والماضي وان دل على الفعل اي الحدث موضوع لكن بغير حرف فانه ليس فيه حرف يدل
على الموضوع فكان مفردا واخرج بعضهم المضارع الغائب وهو الذي يكون في اوله الياء بالماضي
في الافراد دون غير الغائب لاشتراكهما في الدلالة على الحدث وعلى موضوع له غير معين وليس
نحو فان الماضي والمضارع الغائب وان اشتركا في المعنى المذكور فهما مفترقان في دلالة الياء
على الموضوع الذي هو غير معين بخلاف الماضي فانه لم يوجد فيه حرف يدل على الموضوع والحق
ان الفعل مطلقا مفرد فان المجموع موضوع وليس فيه فصل الحروف مما لا يشتغل بالمفهوم
معناه اذ ذكر متعلقه شرط دلالته على معناه الافرادي كمن والى فانه لا يفهم معنى الابتداء
والانتهاء بدون ذكر المكانات المخصوص التي متعلقهما بخلاف الابتداء والانتهاء وابتدى
وانتهى في معنى الافرادي للاحتراز فيه فان ذكر متعلقهما كالفاعل والمفعول له شرط
التركيب واما مثل ذو وفوق وانما تفيد معناه الافرادي الا بذكر متعلقه فليس لانه
شرط بل لان وضعها للتوصل الى وصف العلم بالجنس والى علو خاص اقتضى ذلك واضافة
مستقصاة في النحو وهذه مسايل يحتاج اليها الاصولي في معنى قول النحاة الحرف
لا يستقل بالمفهومية اذ ذكر متعلقه شرط في دلالته على معناه الافرادي على معنى ان الواضع

تاسع

٦٤

شرط في دلالة نحو من والى على معناهما الافرادي ذكر متعلقهما فاذا لم يذكر معهما ما هو متعلقهما
لم يكن لهما معنى اصلا لا الابتداء ولا الانتهاء ولا غيرهما واحترز بقوله الافرادي عن
فيستفيد الاسم والفعل فان كل واحد منهما في دلالته على المعنى التركيبي اعني المعنى الذي
له حالة التركيب كالفاعلية والمفعولية وكونه مسندا اليه مشروط بذكر متعلقه فان كون
الاسم فاعلا انما هو باعتبار الفعل وكون الفعل مسندا انما هو باعتبار الفاعل لكن لم يشترط
في دلالتهما على معانيهما الافرادية ذكر متعلقهما وذلك نحو الابتداء والانتهاء وكذا
ابتداء وانتهى لم يشترط في دلالتها على معانيها الافرادية ذكر متعلقها ولهذا انفهم
معنى الابتداء والانتهاء وكذا معنى ابتداء وانتهى بدون ذكر متعلقها بخلاف من
والى فان معناهما لا يفهم من غير ان يذكر متعلقهما فان قيل من والى يفهم منهما الابتداء
والانتهاء بدون ذكر متعلقهما اجيب بان الابتداء والانتهاء من حيث انهما على
الوجه الذي هو مفهوم من والى فهما من والى حالة اعتبار متعلقهما وان لم يصرح به وانما
مثل الاسماء بالابتداء والانتهاء ومن الافعال بابتدأ وانتهى ليعلم انه اذا عبر
عن الابتداء والانتهاء بمجرد لفظتي من والى ولم يذكر متعلقهما لم يدل عليهما واذا عبر عن
الابتداء والانتهاء بالاسم او الفعل فهما بدون ذكر متعلقهما قوله واما مثل
ذو جواب عن وهم من يتوهم ان الخاصة المذكورة للحرف ينتقض بهذه الاسامي
فان ذو وفوق وامثالهما اسماء بالاتفاق مع ان الخاصة المذكورة ثابتة لها
لانها غير مستقلة بمعناها الافرادي فانها ما لم يذكر متعلقها معها لم تفد فائدة ولذلك
لم تستعمل بدون المضاف اليه تقرير الجواب ان يقال لا نسلم انها غير مستقلة بمعناها
الافرادي وذلك لان ذو وفوق وامثالهما لم يشترط الواضع في دلالتها على
معانيها الافرادية ذكر متعلقها وانما التزم ان لا يذكر الا مع متعلقها لان ذو وضع
بازاء صاحب ليتوصل الى وصف الاسم باسم الجنس فلاجل حصول الغرض من وضعه
اقتضى ذكر المضاف اليه لا لاجل الدلالة عليه وكذلك علم ان فوق وضع بازاء مكان
عال ليتوصل به الى علو خاص فلذلك اقتضى ذكر متعلقه فان قولنا زيد فوق الدار
انما يتخصص كونه مكانه عاليا بالاقتران بالدار وقس عليه الباقي قوله
مسئلة الواو للجمع المطلق من غير ترتيب ولا معية وقيل للترتيب وعن الفراء
ان استحال الجمع لنا النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق واستدل بلزوم التناقض
في آيتي البقرة والاعراف وادخلوا الباب سجدا مع اتحاد القصة لولا الجمع وبصحة
تقابل زيد وعمرو ولا ترتيب ولكان جاء زيد وبكر قبله ناقضا وبعده تكرارا



تكرارا ولما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتأخر ولصح دخولها في جواب الشرط
كالفاء ولانها في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية في المتماثلة وبان
الجمع المطلق معقول فلا بد له من لفظ يدل عليه وليس الا الواو اجماعا واجيب مجازا في هذه
المواضع وجريانها مجرى واو الجمع في المتماثلة ممنوع مطلقا لجواز ذلك مع كونها للترتيب
وكما ان الجمع المطلق معقول فكذلك الترتيب المطلق والاحرف الا الواو ولا يلزم ان
يعبر عنها بالشرط لكن واستدل المرتبون بقوله تعالى اركعوا واسجدوا و
بسؤال الصحابة لما نزلت ان الصفا والمروة بم نبدأ فقال ابدؤا بما بدأ الله به وبانكار
ابن عباس في الامر بتقديم العمرة مع قوله واتموا الحج والعمرة وبقوله عليه السلام
بئس الخطيب انت للذي قال ومن يعصهما فقد غوى قل ومن يعص الله ورسوله
ولولا انه للترتيب لما فرق وبان الترتيب في اللفظ له سبب ولا بد من سبب صالح له فيتعين
قلنا الترتيب مستفاد من غيره والبداءة بالصفا في الامر والا لما ساغ ولا التبس
الانكار لفهم الترتيب بل لان الاولى بالتقديم ما في الجمع المطلق وتوجه الذم للتأديب
بافراد اسم الله بالتعظيم لان معصيتهما لا تنفكان ليتصور الترتيب وكون الترتيب
في الوجود سببا ينتقض برأيت زيدا رأيت عمرا فانه لا ترتيب اجماعا ويجوز ان
يكون السبب للاهتمام او المحبة قوله الواو للجمع المطلق اي للقدر المشترك بين
الترتيب والمعية من غير ترتيب ولا معية وقيل انها للترتيب مطلقا ونقل عن الفراء
انها للترتيب ان امتنع الجمع كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا لنا
النقل عن ائمة اللغة انها للجمع المطلق ونقل اهل اللغة حجة في مباحث اللغة واستدل
على ما هو المختار بوجوه ضعيفة منها ان الواو العاطفة لو كانت للترتيب لتناقض
قوله تعالى في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة مع قوله تعالى في الاعراف
قولوا حطة وادخلوا الباب سجدا واللازم ظاهر لانتفاء المقدم كذلك بيان
الملازمة ان القصة واحدة فلو اقتضت الواو الترتيب لكان الامر بدخول الباب
مقدما على الامر بالقول لما دلت عليه الآية الاولى ولم يكن مقدما لما دلت عليه الآية الثانية
فيلزم التناقض وقوله تعالى حطة اي حط عنا اوزارنا وهي كلمة امر بها بنو اسرائيل
لو قالوها لحطت اوزارهم ومنها انها لو كانت للترتيب لما صح قول القائل تقاتل زيد وعمرو
واللازم باطل لان اهل اللغة اجمعوا على صحته فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة
ان قولنا تقاتل يقتضي الاخذ في الفعل معا لان التفاعل يقتضي حصول الفعل من الجانبين

معاً وهو ينافي الترتيب الذي هو مقتضى الواو حينئذ ومنها انها لو كانت للترتيب لكان
قول القائل جاء زيد وبكر قبله متناقضاً لان الواو تفيد البعدية وهي تناقض القبلية
وجاء زيد وبكر بعده تكراراً لافادة الواو البعدية واللازم باطل لما لزم منه ومنها
انها لو كانت للترتيب لما حسن الاستفسار عن المتقدم والمتاخر ضرورة كونه
مفهوماً من ظاهر العطف ومنها انها لو كانت للترتيب لما صح دخولها في جواب
الشرط كالفاء واللازم باطل اذ لا يصح ان يقال اذا دخل زيد الدار واعطه درهماً
ومنها ان الواو في الاسماء المختلفة جارية مجرى واو الجمع وياء التثنية في الاسماء
المتماثلة وهما لا يقتضيان الترتيب فكذلك ما هو جار مجراهما ومنها ان الجمع المطلق
معقول فلا بد له من حرف يفيده وليس ثم من الحروف ما يفيده سوى الواو اجماعاً فتعين
الواو له واجيب عن الوجوه الثلثة المتقدمة بانها مجاز في هذه المواضع وتقريره
في الوجه الاول ان المخالف اذا كان اصله ان الواو ظاهرة في الترتيب فلا يمنع ذلك من
حملها على غير الترتيب تجوزاً وعلى هذا حيث يتعذر حملها على الترتيب في الاسمين المذكورين
لا يمنع من استعمالها في غير الترتيب لجهة التجوز وكذلك الكلام في تقابل زيد وعمرو ولا
يلزم من التجوز بالواو في غير الترتيب ان يجوز عندنا بالفاء وثم اذ هو غير لازم مع
اصالة ولا يلزم من صحة قولنا تقابل زيد وعمرو صحة قولنا تقابل زيد فعمرو او ثم عمرو
وتقريره في الوجه الثالث انه اذا قال جاء زيد وبكر بعده لا يكون تكراراً لانه يكون
مفيداً لامتناع حمله على الجمع المطلق لاحتمال توهمه بجهة التجوز واذا قال جاء
زيد وبكر قبله لا يكون متناقضاً لكونه مفيداً للارادة بجهة التجوز فان قيل لو كانت
حقيقة في الترتيب فافادتها للجمع المطلق عند تفسيرها به ان كان مجازاً فهو
خلاف الاصل وان كان حقيقة لزم منه الاشتراك وهو ايضاً خلاف الاصل اجيب
بانه لو كان حقيقة في الجمع المطلق فافادتها للترتيب عند تفسيرها به ان كان مجازاً فهو خلاف
الاصل وان كان حقيقة كان مشتركاً وهو خلاف الاصل وليس احد الامرين اولى من الاخر فان
قيل ما ذكرناه اولى لانها اذا كانت حقيقة في الترتيب فلا يخلو الجمع المطلق عن حرف يخصه
ويدل عليه واذا كانت حقيقة للجمع المطلق لم يخل الترتيب عن حرف يدل عليه لدلالة الفاء
وثم عليه قلنا فحينئذ انما جعلها حقيقة في الترتيب المطلق المشترك بين الفاء وثم وذلك مما لا يدل
عليه الفاء وثم لدلالتهما مطابقة بقيد التعقيب او المهلة والتراخي وكما انهما دل على الترتيب
المشترك بلا دلالة التعقيب او المهلة والتراخي فدل على الجمع المطلق هذه الدلالة وعند ذلك فليس
اخلاه



اخلاء الترتيب المشترك بالدلالة عن لفظه مطابقة اولى من اخلاء الجمع المطلق واجيب
عن الرابع بان ما ذكر منقوض بثم وبعد فانهما يفيدان الترتيب ولا يصح دخولهما في جواب
الشرط وعن الخامسة ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو كانت الواو جارية مجرى واو الجمع وياء
التثنية مطلقاً وليس كذلك لانه لا مانع من كونها جارية مجراهما في مطلق الجمع مع كونها
مختصة بالترتيب كما في الفاء وثم وعن السادس بان الجمع المطلق معقول ولا بد له
من حرف يدل عليه فكذلك الترتيب المطلق ايضاً معقول ولا بد له من حرف يدل عليه
وليس ما يفيده بالاجماع الا الواو فتعين قوله ولا يلزم ان يجاب بها عن الشرط
كثم اي ولا يلزم ان يجاب بالواو عن الشرط اذا كانت للترتيب كما لا يجاب بثم عن الشرط
وهذا جواب عن الوجه الرابع فكان المناسب ان يقدم على جواب الخامس والسادس
وقد ذكرنا في الموضع المذكور استدلال القائلين بان الواو للترتيب بوجوه الاول ان
الواو تفيد الترتيب في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا فان وجوب
تقدم الركوع على السجود مستفاد من هذه الآية وليس في هذه الآية ما يدل على الترتيب
الا الواو فتكون حقيقة في الترتيب والا يلزم المجاز والاصل عدمه الثاني انه
لما نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال الصحابة بم نبدأ فقال
صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله به ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك الثالث
ان الصحابة انكروا على ابن عباس وقالوا لم تأمرنا بالعمرة قبل الحج وقد قال الله تعالى
واتموا الحج والعمرة لله وكانوا من اهل اللسان ولولا ان الواو للترتيب لما كان كذلك
الرابع روي ان احداً قام في حضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله
ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد غوى فقال صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم
انت قل ومن عصى الله ورسوله فقد غوى ولولا كانت الواو للترتيب لما وقع الفرق
بين ما علمه رسول الله وبين ما قاله الخطيب الخامس ان الترتيب في اللفظ له سبب
والترتيب في الوجود صالح له فيصلح علة له اجاب المصنف عن الاول بانا لا نسلم ان
الترتيب بين الركوع والسجود مستفاد من الآية بل من دليل آخر وهو ان النبي صلى الله
عليه وسلم صلى ورتب السجود على الركوع وقال صلوا كما رأيتموني اصلي ولو كانت الواو
للترتيب لما احتاج النبي صلى الله عليه وسلم الى هذا البيان وعن الثاني انه حجة على الخصم
لا له حيث سأل الصحابة عن ذلك مع انهم من اهل اللسان ولو كانت الواو للترتيب لما
احتاجوا الى السؤال قيل لقائل ان يقول لو كانت للجمع المطلق لما احتاجوا الى
السؤال

فيتعارضان وفيه نظر وذلك لانه اذا كان للجمع المطلق لزم احتياجهم الى السؤال
لانه حينئذ لم يفهم تقدم احدهما على الاخر ولا بد ان يتقدم واحد منهما فاحتاجوا
الى السؤال عما يبداء واحق ان البداءة بالصفا مستفادة من الامر وهو قوله صلى
الله عليه وسلم ابدأوا بما بدأ الله وعن الثالث انكار الصحابة على ابن عباس ليس
لفهم الترتيب من قوله واتموا الحج والعمرة لله بل لانها مقتضية للجمع المطلق وعن الرابع
ان توجه الذم الى الخطيب لترك الادب قصد الافراد اسم الله ولا مبالغة في تعظيمه لا ان الواو
للترتيب والذي يدل على ان الذم لترك الافراد لا لدلالة الواو على الترتيب ان معصية
الله ورسوله لا انفكاك لاحدهما عن الاخرى حتى يتصور فيهما الترتيب وعن الخامس بان كون
الترتيب في الوجود للترتيب في اللفظ منقوض بقول القائل رايت زيدا ابا بكر عمرا ابان الكس
في اللفظ محقق ولا ترتيب في الوجود اجماعا ويجوز ان يكون السبب في تقديمه تزاهمهما الاخبار
عند او المجيد قوله تنبيه ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمعية
عندهما تخريجا من قوله فيمن قال قبل المسيس ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق
حيث تبين بواحدة عنده وبالثلاث عندهما وليس كذلك بل اختلافهم في موجب هذا التعليق
فعنده هو التفرق لان الجزاء الاول تعلق بلا واسطة والثاني بواسطة الاول والثالث
بواسطتين والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسائط من ضرورة صحة العطف
فينزل حين ينزل متفرقا ومن ضرورته ان تبين بالاولى لانها غير معتدة وقال الجزاء
الثاني جملة ناقصة فتشارك الاولى في الترتيب في التعليق لا التطليق وانه لا ترتيب
في الوقوع كما لو علق بشروط متفرقة وفرق الامام بان الشروط اذا تعددت
تعلقت الاجزية بها بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق في التعليق
فكان كما لو كرر الشرط وانما ظن قوم ان الواو للترتيب عند ابي حنيفة رحمه الله وللمعية عند
ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لانه قال فيمن قال لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق انها اذا دخلت طلقت واحدة فدل ان الواو للترتيب عنده لانها
لو لم يكن للترتيب لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط وقالا اذا
دخلت طلقت ثلثا فدل ان الواو للمعية عندهما لانها لو لم يكن للمعية لكان ينبغي ان يقع
الا واحدة وليس كذلك اي ليس الترتيب في هذه المسألة عند ابي حنيفة بسبب ان الواو للترتيب
وليس المعية في هذه المسألة عندهما بسبب ان الواو للمعية بل اختلافهم في وقوع طلقة
واحدة او طلقات ثلث راجع الى ذكر الطلقات متعاقبة يوجب التفرق او لا فقال
يوجب

ان م

٦٧

يوجب التفرق لان الجزاء الاول اي طالق الاول تعلق بالشرط بنفسه بلا واسطة
وذلك لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف
عليه لانه لو توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المعنى المقتضي للتوقف عليه
ولم يوجد فيتصل طالق الاول بالشرط بنفسه بلا واسطة وقوله وطالق اي الثاني
تعلق بواسطة الاول لانه جملة ناقصة فيتوقف على الاولى لا محالة لافتقارها
اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت
الناقصة شيئا فاذا احتيج الى طالق الاول ليصح تعلق الثاني بالشرط صار الاول
واسطة بينه وبين الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول فيتعلق الثاني بواسطة ثم يتعلق الثالث
بعد تعلق الثاني فصار الثاني واسطة بين الثالث والشرط كما ان الاول واسطة بين الثاني
والشرط فيتعلق الثالث بواسطتين والمعلق تطليق عند وجود الشرط والوسائط من
ضرورة صحة العطف فاذا تعلقت بهذا الترتيب فينزل حين ينزل على هذا الترتيب
لان الجزاء ينزل على الوجه الذي يتعلق فينزل متفرقا ومن ضرورة التفرق ان تبين
بالطلقة الاولى لانها غير معتدة ضرورة وقوع الطلاق قبل الدخول بها فثبت ان الترتيب
حصل بهذا الطريق عنده لا لان الواو للترتيب فلو تغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة
لكان لكون الواو تقتضي المعية لكن الواو لا تقتضي المعية كما لا تقتضي الترتيب وقالا الجزاء الثاني
جملة ناقصة لانها جزاء بغير شرط فتشارك الاولى لان العطف يقتضي اشتراك المعطوف
والمعطوف عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة لتصير الناقصة كاملة
والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء فيصير كانه تم الاولى وهو الشرط شرطا للثانية ليصير
كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعلق
بالشرط وليس من الجزية ما يوجب الترتيب اذ الواو لا يوجب الترتيب فتعلقت الاجزية بغير ترتيب
بالترتيب فوقعت الطلقات كذلك فالترتيب في التكلم بالطلاق لا في التعليق ولا في التطليق
اي لا في صيرورته طلاقا فانه لا ترتيب في وقوع الطلاق وكما لو علق بشروط مكررة متفرقة
بان يعلقها الثلاث بان قال ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق
فان الترتيب يجب به واذا كان موجب الكلام ان تقع الطلقات معا لم يتغير بالواو لان الواو
لا يوجب الترتيب وفرق الامام ابو حنيفة رحمه الله بين هذه المسألة وهو قول القائل ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق وبين التعليق بشروط مكررة متفرقة بان الشروط اذا تعددت
تعلقت الاجزية بغير واسطة والتفرق في الزمان لا يوجب التفرق في التعليق فكان كما لو اخر

الشرط كما اذا قال انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار وقوله لنقوض واجوبة
اذا قال لغير الممسوسة انت طالق وطالق وطالق بانت بواحدة واذا زوج امتين بغير اذن الزوج
والمولى ثم اعتقهما معًا لم يبطل النكاح مطلقا او متفرقا بطل في الثانية او هذه حرة
وهذه حرة كان كالتفريق وهاتان من الترتيب ولو زوج اختين في عقدين فاجازهما
الزوج معا بطلا او متفرقا بطل الثاني او اجزت هذه وهذه بطلا ولو قال من مات ابوه
عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرضه هذا وهذا وهذا متصلا عتق من كل ثلثه
او متفرقا عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث وهاتان من المعتبد وجواب الاولى انه
منجز فلم يتوقف اول كلامه فان نحو ان ارتفعت المحلية فلم يلحق الثانية واما الثانية فعتق الاولى
ابطل محلية الوقف في الثانية لعدم حل الامة على الحرة فبطل قبل التكلم بعتقها ولا تدارك
لفوات المحل في حق الوقف اما الثالثة فاول الكلام يتوقف على اخره اذا غير صدر الكلام
وضع لجواز النكاح واخره يسلبه فكان كالشرط والاستثناء لا لاقتضاء المعتبد واما
الرابعة فكذلك لانه يوجب صدره العتق بغير سعاية وعند الصم تتغير الى رق عنده كالمكا
وعن براة الى شغل ذمته عندهما كالحر المديون لما بين عليهم هكذا ما ظن من ان الواو
للترتيب عنده وللمعتبد عندهما اراد انه ذكر النقوض المستدعية لكون الواو للترتيب
والنقوض المقتضية لكونها للمعتبد وجمع عنها فقال اذا قال لامراته التي لم يدخل بها
انت طالق وطالق وطالق بانت المراة بطلقة واحدة واذا زوج امتين رضاهما في عقد
او عقدين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج كان النكاح موقوفا على اجازته
فان اعتقهما المولى معا بان قال اعتقهما لا يبطل نكاح واحدة منهما لان الجمع بين الحرة والامة
غير متحقق في حال العقد ولو اعتقهما متفرقا بان اعتقهما في كلامين منفصلين بان قال اعتقت هذه
ثم قال بعد زمان اعتقت هذه مثلا بطل نكاح الثانية ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية وهاتان من باب الترتيب فلو لم يوجب الواو الترتيب
لما كانت البينونة في الصورة الاولى بطلقة واحدة كما لو قال انت طالق ثلاثا ولما بطل نكاح
الثانية كما لو اعتقهما معا ولو زوج الفضولي اختين من رجل في عقد واحد بطل النكاح
ولا يسعه توجيه ولو زوجهما في عقدين فاجازهما الزوج معا بان قال اجزتهما بطلا وان اجازهما
متفرقا بان اجازهما بكلامين منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال
اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما وهذه المسألة تدل على ان الواو للمعتبد ولو قال
من مات ابوه عن ثلاثة اعبد قيمتهم سواء اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا فان اقر به
في كلام



كلام متصل عتق من كل ثلثه وفي كلام متفرق بان سكت فيما بين ذلك بان قال اعتق ابي
هذا فسكت زمانا ثم قال واعتق هذا فسكت ثم قال واعتق هذا عتق الاول بتمامه وعتق
نصف الثاني وعتق ثلث الثالث لانه لما اقر باعتاق الاول وهو ثلث المال عتق الاول
من غير سعاية ثم اقراره باعتاق الثاني لم يغير حق الاول لان المغير انما يصح بشرط
الوصل واذا اقر بالثاني فقد زعم ان ثلث المال بين الاول والثاني نصفين لكن لم يصدق
في ابطال حق الاول وصدق في اثبات حق الثاني فيعتق نصف الثاني واذا اقر بالثالث
فقد زعم ان ثلث المال بينهم اثلاث لكنه لم يصدق في ابطال حق الاولين وصدق في اثبات
حق الثالث فيعتق ثلث الثالث وهذه المسألة تدل على ان الواو للمعتبد وقوله
وهاتان من المعتبد اي هذه المسألة والمسألة التي قبلها وهي مسألة تزويج الفضولي الاختين
وجواب المسألة الاولى ان الواو للعطف المطلق ثم يقع الثاني لان الاول منجز فيقع قبل
التكلم بالثاني فلم يتوقف اول كلام لان التوقف الكلام الذي صدر من اهله في محله
لا يكون الا لما يوجب ذلك من تنصيص عليه بلفظ يوجبه كلفظ مع او من مغير يتصل باخره
كالشرط والاستثناء ولم يوجد هنا تنصيص عليه لان الواو ليس بنص على المعتبد بل المعتبد
من محتملات الواو ولا مغير ايضا لان ذكر الطلاق الثاني لا يؤثر في الطلاق الاول فنزل
الطلاق الاول وارتفعت المحلية ضرورة حصول البينونة فلم يلحق الطلقة الثانية واما
المسألة الثانية فعتق الامة الاولى ابطل محلية الوقف في الامة الثانية يعني بعد ما عتقت
الاولى لم يبق الثانية محلا للنكاح الموقوف اذ لا حل للامة في مقابلة الحرة حال التوقف
في الامة الثانية يعني بعد ما لم يبق المحلية لامة محل النكاح في مقابلة الحرة حال توقف
نكاح الامة فانه ان تزوج امة نكاحا موقوفا وتزوج حرة نكاحا نافذا او موقوفا
بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح
الموقوف معتبر بابتداء النكاح لانه غير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد
والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل توقف نكاح الثانية
بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ولا تدارك باعتاقها لفوات المحل
في حق التوقف قبل الاعتاق فثبت ان بطلان نكاح الثانية لفوات المحل لا لان الواو
يوجب الترتيب واما المسألة الثالثة وهي مسألة تزويج الاختين في عقدين فاول الكلام
يتوقف على اخره اذا كان اخر الكلام مغيرا اوله كما يتوقف اول الكلام على الشرط والاستثناء
واذا لم يغير اخر الكلام اوله لم يتوقف اول الكلام على الاخر وفي مسألة الاختين اخر كلام غير اوله

وللترتيب ولكونها لا للمعية للعطف المطلق

عترا وله لانه اذا لم تضم الثانيه الى الاولى صح نكاح الاولى واذا ضم اليها بطل نكاحها
للجمع بينهما فصدر الكلام وضع لجواز النكاح واخر الكلام سلب جواز النكاح فكان
اخر الكلام كالشرط والاستثنا فيتوقف اول الكلام على الاخر فصار كالجمع بكلمة واحده
فبطلا لهذا لا لان الواو يقتضي المعيه واعلم انه اختلف الجواب في المسئلتين
اي مسئلة الاختين فانه لو قال في الامتين هذه حره وهذه حره تكون كالتفريق ولا تكون
كالمعيه وقوله في الاختين اعتقت هذه وهذه تكون كالمعيه ولا تكون كالتفريق وذلك
لان في مسئلة الامتين اعتاق الاخرى لا يغير اول الكلام الاول لان النكاح يبقى موقوفا
صحيحا كما كان وانما اثر الثاني في صحه نفسه لا في تغير الاول فلم يتوقف الكلام عليه
واذا لم يتوقف فسد الثاني وفي مسئلة الاختين اجازة الاخرى غيرت الكلام الاول
كما يتوقف الكلام عليه فسدا كما ذكر ولا اختلاف بين المسئلتين عند اعتاقهما معا
ولا اجازتهما معا في بطلان النكاحين ولا عند التفريق في بطلان الثاني فحسب فان صدر
الكلام يتوقف على الاخر الذي هو مغير بشرط الوصل وفي صورة التفريق لم يوصل
فلا يتوقف فمنهم من ذكر ان اختلاف الجواب في المسئلتين لاختلاف الوضع فانه في مسئلة
عتق قال هذه حره وهذه حره والكلام الثاني جملة تامه لانه مبتدأ وخبره فاذا عطف
على جملة تامه لا يوجب مشاركتها الاولى فلم يتوقف اول الكلام على اخره كقوله لامراته
عمرة طالق ثلثا وزينب طالق فان زينب تطلق واحدة وقال في مسئلة الاختين اجزت
هذه وهذه والكلام الثاني جملة ناقصة فشاركت الاولى ضرورة حتى لو قال ههنا اجزت
هذه واجزت هذه يجب ان يبطل نكاح الثانيه ولو قال في مسئلة الامتين هذه حره وهذه لم يبطل
نكاح الثانيه كما لو اعتقهما بكلمة واحدة فعلى هذا لا فرق بينهما فيما اذا كان المعطوف
جملة تامة في المسئلتين وعلى الوجه الذي اشار المصنف اليه بينهما فرق وانما المسئلة
الرابعه وهي مسئلة الاقرار فكذلك اي كما ان صدر الكلام في مسئلة الاختين يتغير باخره
فكذلك في مسئلة الاقرار يتغير الصدر باخره عند الاتصال لان حكم الصدر لو سكت عليه يسلم له
نفس الاول له بلا سعايه لانه يخرج من الثلث فاذا اتصل به الثاني والثالث تغير الصدر
عن عتق الكل وعند ابي حنيفه رحمه الله لان السعايه وجبت عليه والمستسعى كالمكاتب
عنده في الاحكام والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما تغير من براءة الى شغل ذمه
كالحر المديون وانما تغير الى الرق لانه لما كان يخرج من الثلث عتق مجانا فاذا اتصل
به الثاني والثالث وجب عليه السعايه في ثلثي قيمته فلذلك توقف صدره على اخره لان
الواو



الواو يقتضي المعيه وقوله قاعدة اذا عطفت جملة على اخرى فان كانت الثانيه تامه
لم تشارك الاولى في الحكم وقد سماها بعضهم واو الاستيناف كقوله هذه طالق ثلثا وهذه
طالق او ناقصه فالاصل مشاركتها فيما تمت به بعينه كان دخلت الدار فانت طالق وطالق
تعلقت الثانيه بعين الشرط وانما تقدر معادا اذا امتنعت الشركة كجاني زيد وبكر
لاستبداد كل بالمجي اذا عطفت جملة بالواو على جملة اخرى فلا يخلو اما ان تكون الجملة الثانية
المعطوفه تامه او ناقصه فان كانت تامه لم تشارك الجملة الاولى في الحكم وذلك كقوله هذه
طالق ثلثا وهذه طالق فالجملة الثانيه المعطوفه تامه فالمراة الثانيه تطلق واحدة
ولا تشارك الاولى في وقوع الثلاث لان الشركة انما تثبت لاحتياج الجملة الثانيه
المعطوفه الى الاولى لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا كان الكلام الثاني
مفيدا بنفسه لم يتحقق الافتقار الذي هو دليل الشركة وقد سمى بعضهم هذا الواو
واو الاستيناف وان كانت الجملة الثانية المعطوفه ناقصه فالاصل مشاركتها الجملة
الاولى فيما تمت به الاولى بعينه كقول الرجل ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
فان الجملة الثانيه لكونها ناقصه تفتقر الى ضم شي تتم به وذلك الشي لا يكون غير
ما تمت به الجملة الاولى لانه لا قرينه تدل عليه وما تمت به الجملة الاولى اما ان يكون بعينه
او بتقدير معاد امر لغوي والثاني باطل لانه انما يقدر معادا اذا امتنعت الشركة نحو
جاني زيد وبكر فانه يقدر جاني معادا مرة لغوية لامتناع الشركة في المجي لاستبداد كل
منهما بالمجي واما اذا لم تمتنع الشركة فيما تمت به الاولى فلا يقدر معادا لان التقدير خلاف
الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا فلا يصار اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة
ههنا فانها مندفعة بالادنى وهو اثبات الشركة فيما تمت به الاولى فلا يصار الى الاعلى
وهو التقدير فتتعلق الثانية بعين الشرط الذي تعلقت به الاولى قوله مسئلة وقد
يستعار للحال والمجوز الجمع وقد اختلفت فروع هذا الاصل فالواو في اد الفا وانت
حر وانزل وانت امن للحال حتى يتقيد العتق بالاداء والامان بالنزول وانت طالق
وانت مصلية او متصلية او مريضة لا يتقيد ويحتمل بالنية وخذ هذا المال واعمل به
في البز لا يتقيد مطلقا وطلقني ولك الف مختلف فقال ابو حنيفه رحمه الله لا يجب شي
بالطلاق واوجباه حملا على الحال او على الباء مجاز لدلالة الخلع فانه معاوضة كاحمل
هذا الطعام ولك درهم قال لم يصلح المعاوضة دليلا لانها من عوارض الطلاق والمعاوضة
في الاجارة اصلية والامر باداء الالف مطلقا لا معنى له الا الشرط فحمل عليه وانت طالق

تام وانت مصليه تحتمل الحال وصحت النيه والعمل في المضاربه لا يصلح حالا للاخذ
فلم يتقيد بها لضابط الاعتبار بالصلاحيه وعدمها فان تعين معنى الحال تقيد
والا فان احتمل والمعين النيه والا كانت لعطف الجمله لان الاصل في الجمله الواقعه حالا
ان لا يدخلها الواو لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا بعد
ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها واذا وجدت الاعراب قد تنا ولت شيئا بدون الواو
كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنوي فبذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق اخر الا ان النظر
الى الجمله من حيث كونها مستقله بفايدة غير متحده بالجمله السابقه كما في الحال الموكده غير
منقطعه عنها بجهه جامعه بينهما كما ترى في نحو جاني زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر
في ان يدخلها واو الجمع بينها وبين الاولى ومثله في نحو قام زيد وقعد عمرو فهذا معنى
استعارة الواو للحال والعلاقه المجوزه لاستعارة الواو للحال الجمع بين الحال وذي الحال
واختلف الفروع على هذا الاصل ففي بعضها جعلوا الواو للحال من غير نيه وفي بعضها
جعلوها للحال بالنيه وفي بعضها جعلوها لعطف الجمله ولم يجعلوها للحال لا بنيه ولا
بدونها وفي بعضها اختلفوا فيها قالوا اذا قال السيد لعبده اد الفا وانت حر واذا
قال لحربي انزل وانت آمن يكون الواو في المسلتين للحال حتى يتقيد العتق في المسله
الاولى بالاداء فلا يعتق الا عند الاداء والامان في المسله الثانيه بالنزول فلا يحصل
له الامان الا عند النزول وقالوا اذا قال الرجل لامراته انت طالق وانت تصلين او انت
طالق وانت مصليه او انت طالق وانت مريضه يكون الواو لعطف الجمله فلا يتقيد
الطلاق بالصلوة والمرض بل يقع الطلاق في الحال ويحتمل الواو ههنا الحال بالنيه
وقالوا في المضاربه اذا قال لرجل آخر خذ هذا المال مضاربه واعمل به في البز يكون
الواو ههنا لعطف الجمله الثانيه على الاولى ولا يكون للحال لا بالنيه ولا بدونها فلا يتقيد
الاخذ بالعمل مطلقا لا بالنيه ولا بدونها والبز من الثياب امتعة البزاز
والبزازة حرفته واختلفوا في قول المراة لزوجها طلقني ولك الف فقال ابو حنيفه رح
لا يجب شي بالطلاق واوجب ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المال حملا على الحال او على الباء مجازا
اما حمله على الحال فلان المعاوضه فانها تقتضي العوض من الجانبين فيجعل الواو للحال
ليصير وجوب الالف عليها شرطا للطلاق وعوضا عنه لان نفسها تسلم لها بهذا المال وصار
كانها قالت طلقني حال ما يكون على الف درهم وقد علم ان الاحوال شروط فكان معناه
طلقني بشرط ان يكون لك على الف فلما قال الزوج طلقتك صار تقديره طلقتك بذلك الشرط
اى



اى طلقتك بذلك الالف واما حمله على الباء مجازا فلمناسبة بين الواو والباء فان
الواو للجمع ومعنى الجمع موجود في الالصاق الذي هو معنى الباء ثم المستعمل في المعاوضات
الباء الذي يودي معنى الالصاق دون الواو لانه لا يعطف احد العوضين على الاخر
والخلع معاوضة من جانب المراة ولهذا صح رجوع المراة قبل ايقاع الزوج الطلاق
فبدلالة الخلع الذي هو معاوضة حملنا الواو على الباء كما في قولك احمل هذا الطعام
ولك درهم حمل الواو على الباء حتى كان قوله احمل هذا الطعام ولك درهم وقوله احمله
بدرهم سواء ووجب المال اذا حمله لانه انعقد اجارة لا استعانه قال ابو حنيفه رح
الواو للعطف حقيقه والحمل على الحقيقه متعين الا اذا قام دليل يعارض الحقيقه
وههنا لم يقم دليل يعارضها فان المحقق ههنا المعاوضه وهي لا تصلح دليلا معارضا
يترك به الحقيقه لان معنى المعاوضة زايد في الطلاق والذي يدل على ذلك ان العوض
اذا دخل الطلاق وصار يمينا من جانب الزوج بان قال انت طالق على الف او ادى
الى الف وانت طالق حتى لم يصح رجوعه قبل قبولها ويحنث به في قوله ان حلفت
بطلاقك فكذا وذلك لانه تصير معلقا للطلاق بقبولها المال والتعليق بالشرط
يمين واليمين لازمة لا تقبل الرجوع ولو كان معنى المعاوضة فيه اصليا لما صارت
يمينا ويصح رجوعه كما في النكاح وساير المعاوضات فثبت ان المعاوضة من
عوارض الطلاق فلا يصح ان يكون مغيرا للحقيقه العطف والطلاق لان العارض
لا يعارض الاصل بخلاف الاجارة فان معنى المعاوضة في الاجارة اصلي لا يعارض اصليا آخر واما قول السيد لعبده اد الي الفا وانت حر فالواو فيه للحال
مطلقا لا بمعنى له الا بالشرط لانه لا يصلح للايجاب ابتداء اذ المولى لا يستوجب
على عبده دينا ولا يصلح للضريبة ايضا لانها لا تكون من غير عقد واصطلاح ولا
تملك لعجل الواو للعطف لان الجمله الاولى فعليه طلبيه والجمله الثانيه اسميه خبرية
وبينهما كمال الانقطاع وهو مانع من العطف فتعين ان يكون للحال والحال شروط بكونها
مقيدة ولا معنى له الا الشرط فحمل على الشرط فيصير تعليقا للعتق باداء المال وهذا
بخلاف قولها طلقني ولك الف لان اول الكلام ان صدر من الزوج بان قال انت طالق وعليك
الف درهم كان ايقاعا مفيدا منه بدون آخره فلا حاجة الى الحمل على الحال وان صدر منها
هو التماس صحيح منها فلهذا لا يحمل على الحال ليكون معناه ولك الف في بيتك او يكون وعدا
منها اياه بالمال والمواعيد لا يتعلق بها اللزوم واما قوله وانت طالق وانت مصليه فقوله
وانت مصليه جملة تامه فيكون الواو للعطف لامكان العمل بالحقيقه اذ كان الحكمان اسميتين

ولا يصح الشرط ولا يصح الصلح كالعوض
ما نحن على الكلام
اصيانة

وحينئذ لا يتعلق الطلاق بالصلوة بل يقع الطلاق في الحال لكن يحتمل الواو ههنا الحال لان
الصلوة صالحة لا يكون شرطا للطلاق فاذا نوى الحال صحت نيته ديانة وصار كانه قال
انت طالق في حال صلوتك ولكن لا يصدقه القاضي لانه نوى خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه ولما
قوله خذ هذا المال مضاربة واعمل به في البز فالواو فيه لعطف الجملة الثانية على الاولى
فانه يصلح للعطف لكون الجملتين فعليتين ولا يصلح حالا للاخذ لان حال العمل لا يكون وقت
الاخذ فان العمل بعد الاخذ ولا يستقيم الاخذ بالعمل الا بالنية ولا بغيرها فالقضا بطل الاعمال
بالصلاحية وعدمها فان تعين حكم الحال بصلاحية الواو لها وعدم صلاحيتها للعطف
تقييد والا فان احتمل الحال بان يكون العطف حكمنا ولا محذور فيه فالمعتبر النية على الوجه
الذي نوى وان لم يحتمل الحال يكون الواو لعطف الجملة قوله مسئلة الفاء للتعقيب من غير
مهلة بالنقل ولهذا دخلت في الاجزية وتدخل على حكم العلة كجاء الشتاء فتاهب ولن يجزي
ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه دل ان العتق حكم للشرا بواسطة الملك ولو قال
بعتك هذا العبد بكذا فقال فهو حر كان قبولا لا بالواو وان دخلت الدار فانت طالق فطالق
لغير ملموسة بانت بالاولى قوله الفا للتعقيب من غير مهلة اي لوجود الثاني بعد الاول بغير مهلة
حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد لم يتطاول
المدة بينهما هذا ما اتفق الادباء على نقله عن ائمة اللغة ولاجل ان الفاء تقتضي التعقيب
من غير مهلة دخلت في الاجزية لان جزاء الشرط يعقب وجوده وجود الشرط بلا فصل
وتدخل الفاء على حكم العلة كما تقول جاء الشتاء فتاهب لان الحكم مترتب على العلة اي بلا فصل
رتبة او زمانا وكقوله عليه السلام لن يجزي ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فانه
دل على ان العتق حكم للشرا بواسطة الملك فمقتضاه ان يكون الاعتاق متصلا بالشراء
عن كلمة ثم بينهما وقوله بواسطة الملك احتراز عما يقال لا يصح ان يكون بلا اعتاق
حكما للشرا لان الشرا موضوع لاثبات الملك والاعتاق ازالة فيكون منافيا له والمنافي
لحكم الشيء لا يصلح ان يكون حكما لذلك الشيء فقال انه بنفسه لا يصلح حكما له ولكنه يصلح بواسطة
الملك وذلك لانه باشر الشراء متملكا والملك في القريب كمال العلة للعتق فيصير العتق مضافا
الى الشرا بواسطة الملك واذا صار مضافا اليه يصير به معتقا لان السبب الموجب للحكم
بواسطة كالموجب بغير واسطة في كون الحكم مضافا اليه واذا كان كذلك لا يحتاج الى اعتاق
آخر ولاجل ان الفاء للتعقيب لو قال الرجل لآخر بعتك هذا العبد بكذا وقال الآخر المشتري
فهو حر كان قبولا لانه ذكر الحرية بحرف الفاء عقيب الايجاب والفاء
للترتيب ولا يترتب الحرية على الايجاب الا بعد ثبوت القبول فثبت ذلك بطريق
قضاء



الاقتضاء وصار كانه قال قبلت فهو حر او وهو حر فانه لا يكون قبولا لانه لم يوجد
ما يفيد التعقيب فبقي محتملا لرد الايجاب بان جعل اخبارا عن الحرية الثابتة قبل
الايجاب وللقبول ايضا بان جعل انشاء للحرية في الحال ولا يثبت القبول بالشك ولاجل
ان الفاء للتعقيب لو قال الرجل لامراته التي غير ملموسة ان دخلت الدار فانت
طالق فطالق بانت بالاولى لان الفاء للترتيب فيثبت به الترتيب بين الاولى والثانية
في الوقوع كما لو قال بكلمة بعد فلا يمكن القول بايقاع الثانية لانها تبين بالاولى قوله
تنبيه وتدخل على العلل الدائمة لتراخيها معنى كابشر فقد اتاك الغوث واد الي الفا فانت
حر وانزل فانت آمن لم يتقيد بالاداء والنزول كانه قال فقد عتقت وانت
الاصل ان يدخل الفاء على الاحكام لان الاحكام مترتبة على العلل ولا يدخل على العلل
لان العلل متقدمة على الاحكام لكن قد يعدل عن الاصل فيدخل على العلل لكن بشرط
ان يكون العلة مما يكون له دوام لانه اذا كانت العلة دائمة كانت في حالة الدوام متراخية
عن ابتداء الحكم فيتصور تاخرها عن ابتداء الحكم باعتبار الدوام فيصح دخول الفاء
على العلة بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظالم اذا ظهر اثار الخلاص له ابشر
فقد اتاك الغوث باعتبار ان الغوث الذي هو علة الابشار بعد ابتداء الابشار
باعتبار دوام الغوث ويسمى هذا الفاء فاء التعليل لانه بمعنى التعليل والابشار
لازم ومتعد يقال بشرته فابشر اي صار فرحا مسرورا به وههنا بمعنى اللازم والغوث
المغيث واذا قال السيد لعبده اد الي الفا فانت حر لم يتقيد العتق بالاداء بل يعتق
في الحال وكذا اذا قال للحربي انزل فانت آمن لم يتقيد الامان بالنزول بل يصير
آمنا في الحال نزل او لم ينزل وذلك لان الفاء في مثل هذه المواضع للتعليل فيصير معناه
اد الي الفا لانك حر وانزل لانك آمن كانه قال اد الفا فقد عتقت وانزل فقد
امنت قوله مسئلة ثم للتراخي بالنقل وقيل لا ترتيب في الجمل ثم اهتدى ثم
كان من الذين آمنوا وقيل يحمل على دوام الاهتداء والايمان ومعنى التراخي عند ابي
حنيفة رحمه الله انقطاع الكلام به واستينافه بمعنى اعطاء للتراخي حقه وجعلاه راجعا
الى الوجود لا التكلم فاذا قال لغير الملموسة انت طالق ثم طالق ان دخلت فوجد بانت
بالاولى ولو قدم الشرط تعلق الاول وتنجز الثاني ولغى الثالث ولو كانت ملموسة نزل
الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر وان قدم تعلق الاول ووقع الباقي وعندهما تعلق
الكل وينزل مرتبا اه ثم للعطف على التراخي وهو ان يكون بين المعطوف والمعطوف عليه مهلة
في

في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرا كان المعنى
انه وقع بينهما مهلة ولهذا جاز ان يقال جاء زيد ثم عمرو بعده بشهر ولا يصح ذلك بالفاء وقيل
ثم لا تفيد الترتيب في الحمل كما في قوله تعالى وانى لغفار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم اهتدى
وكما في قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا وقيل يجب حمله على دوام الاهتداء والايمان
موافقة للنقل واختلفوا في ظهور اثر التراخي فقال ابو حنيفة رحمه الله يظهر اثره في الحكم
والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو سكت وانقطع الكلام ثم استانف اعطاء للتراخي حقه
لان هذه الكلمة وضعت لمطلق التراخي فيدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك
بان يثبت التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ التراخي في الحكم دون التكلم ثابت من
وجه دون وجه وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله التراخي راجع الى الوجود لا التكلم اي وجود
ما دل عليه اللفظ متراخيا كما في كلمة بعد لا الى التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل الكلام
منفصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق العطف فاذا
قال الرجل لامراته التي لم يدخل بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت فعند ابي حنيفة
بانت بالاولى في الحال ويلغو ما بعدها لانه لما صار كانه سكت ثم استانف في سوقف
اول الكلام على آخره ضرورة كما اذا وجد حقيقة السكوت ولو قدم الشرط فقال
ان دخلت فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط ووقع الثاني منجزا لبقاء المحل
اذ المعلق لم ينزل في المحل ولغى الثالث لانها بانت لا الى عدة ولو كانت المراة مدخولا بها
نزل الاول والثاني وتعلق الثالث ان اخر الشرط وان قدم الشرط تعلق الاول
ووقع الباقي اي الثاني والثالث وعند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله تعلق الكل بالشرط في
الوجوه الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف بصفة التراخي
فلوجود معنى العطف تعلق الكل بالشرط ولمعنى التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا
بها تطلق ثلثا وان كانت غير مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة
قوله مسئلة يستعار للواو في مثل ثم الله شهيد لاستحالة حدوث الشهادة
فعلى هذا حمل قوله عليه السلام فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقته لامكان حمل
الامر على مقتضاه من وجوب الكفارة بعد الحنث في رواية فليكفر ثم ليات فحمل على الواو
لتعذر العمل بحقيقته للاجماع بينهما ان قد يستعار ثم للواو الذي هو للعطف للمناسبة
التي بينهما في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم للعطف مقيدا والمطلق داخل في
المقيد فثبت بينهما اتصال معنوي فيجوز ان يستعمل بمعنى الواو وقال الله تعالى ثم الله شهيد
عليه

ما يفعلون قد تعذر العمل بحقيقته ثم لانه تعالى شهيد على ما يفعلون قبل رجوعهم اليه
كما هو شهيد بعد ذلك لاستحالة حدوث شهادته فعلى هذا الى على وجوب العمل بالحقيقة
في ثم عند الامكان ووجوب المصير الى المجاز عند تعذرها حمل ثم في قوله عليه السلام
من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات الذي هو خير ثم ليكفر على حقيقتها لامكان
العمل بها وذلك لامكان حمل الامر بالتكفير وهو ثم ليكفر على مقتضاه من وجوب الكفارة
اذ الكفارة واجبة بعد الحنث بالاتفاق وقد جاء في رواية اخرى وهو قوله فليكفر يمينه ثم
ليات الذي هو خير حمل ثم فيها على الواو لتعذر العمل بحقيقته اذ لو حمل على حقيقته تعذر
العمل بحقيقة الامر لانه حينئذ لا يكون الامر بالتكفير للوجوب لان التكفير قبل الحنث ليس
بواجب بالاجماع واذا حمل ثم على حقيقته في اولى الروايتين وعلى الواو في الرواية
الاخرى يكون جمعا بين الروايتين قوله مسئلة بل لاثبات المعطوف والاعراض عما قبله
فاذا وقع في خبر اعتبر التدارك او في انشاء لم يصح وزفر لم يفرق حتى اوجب على من اقر
بالف بل الفين ثلثة الاف كما لو قال انت طالق واحدة بل ثنتين والجامع امتناع ابطال ما
اقر به او وقع قلنا تدارك الغلط في الاخبار ممكن كمن يقول سنى خمسون بل اربعون وكنت
طلقتها واحدة بل ثنتين اما الانشاء فابتداء ايقاع لا تصور دفعه بعد وقوعه ولهذا تبين
غير الموطوءة بواحدة في انت واحدة بل ثنتين ولو علق بغير مدخول بها وقع الثلث لانه
يقصد ابطال الاول ملحقا للثاني بعينه الشرط بلا واسطة وابطاله غير ممكن وقصده بتقدير
الشرط ثانيا ممكن فكان حالفا بيمينين كلمة بل موضوعة لاثبات المعطوف والاعراض عما
قبله سواء كان ذلك او مثبتا على سبيل التدارك فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت قاصدا
للاخبار بمجيء زيد ثم تبين ذلك انك غلطت في ذلك فتضرب الى عمرو فتقول بل عمرو فكانك
قصدت ان تنفي المجيء عن زيد ثم استدركت فنفيته عن عمرو والثاني ان يكون المعنى بل جاءني
زيد بل جاءني عمرو فيكون نفي المجيء ثابتا لزيد ويكون اثباته لعمرو ويكون الاستدراك في الفعل
وحده دون الفعل وحرف النفي معا وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة
اذا كان صدر الكلام محتملا للرجوع كما في الاخبار فاذا كان الصدر لا يحتمل الرجوع كما
لا انشاء صار بمنزلة العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل
الجمع دون الترتيب الا ترى انه لو قال لامراته بعد الدخول بها انت طالق واحدة
لا بل ثنتين يطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة
بل ثنتين يطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول واثبات الثاني معا ولم يقدر على الرجوع
لانه

واذا قلت ما جاءني زيد بل عمرو كان ... ما جاءني زيد بل جاءني عمرو

طالق ثلثا

لا انه ولا على اقامة الثاني مقامه والتقاعد لانه لم يبق محلا لوقوع الاول فلغى اخر كلامه
ولو قال لامراته كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين فطلق ثنتين لان الاخبار يحتمل التدارك
الغلط وكذا لو قال لوكيله طلق امراتي واحدة لا بل ثلاثا فله ان يطلق الثانية دون
الاولى لان الرجوع عن التوكيل صحيح وزفر لم يفرق بين الاخبار والانشاء حتى اوجب على
من قال لفلان على الف درهم بل الفان ثلثة آلاف قياسا على ما لو قال انت طالق واحدة
بل ثنتين والجامع امتناع ابطال ما اقر به او اوقعه قال المصنف قلنا تدارك الغلط
في الاخبار ممكن كما لو قال سني ثلثون بل اربعون فان هذه الكلمة وضعت لتدارك الغلط
لكن المراد منه في مثل هذا الكلام في العادة تداركه بنفي انفراد ما اقر به اولا لا نفي
اصله فان اصله داخل في الكلام الثاني فلو صح التدارك بنفي اصله لاجتمع النفي والاثبات
في شيء واحد وذلك باطل فتدارك الغلط في هذا الكلام باثبات الزيادة التي نفاها
بالكلام الاول تقديرا فكانه قال على الف ليس معه غيره ثم استدرك النفي بقوله بل الفان
اي غلطت في نفي الغير عنه بل مع ذلك الالف الف اخر كما يقال سني ثلثون بل اربعون
وكما يقال كتبت لك سطرا واحدا بل ثنتين وهذا الخلاف فيما اذا اتحد جنس المال
كما اذا قال على درهم بل دينار لانه عند اختلاف الجنس لا يمكن ان يحمل كانه على
القدر الاول وزاد عليه لانه اقر به اولا غير موجود في الكلام الثاني واما الانشاء
فابتداء ايقاع لا يتصور فيه بعد وقوعه فلا يمكن تداركه بان يجعل غير واقع في
في تلك الحالة ولكونه انشاء لا يقبل الرجوع تبين غير المدخول بها بواحدة فيما اذا قال
انت طالق طلقة واحدة بل ثنتين لانه لم يمكن من الرجوع لانه لا انه ولا على اقامة الثاني
مقامه والتقاعد لانها لم يبق محلا لوقوع الاول فلغى اخر كلامه ولو علق في غير مدخول
بها والحمع ثم نفع الثلث كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين
فانه تقع الثلث اذا دخلت فانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق واحدة تعلق هذا
الطلاق بالشرط وعدم بقي المحل على حاله فاذا قال بل ثنتين فقد قصد الرجوع وا
بطال الاول واقامة ثنتين مقامه بالحاقهما بعين الشرط بلا واسطة وابطال الاول
عن حكمه لم تتعلق بالشرط على سبيل اللزوم وقصده بتعليق الثنتين بالشرط
حكمه لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبئ عنه فجعل كان الشرط ثبت ههنا مذكورا
الا انه حذف اختصارا فتعلق الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين
بان قال لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين
فاذا



فاذا دخلت تثبت واحدة تقع الثلث قوله تنبيه الفرق لابي حنيفة بين
هذه وبين العطف بالواو والمسئلة بحالها ان العطف بالواو يعلق بالشرط بواسطة
تقدم الواحدة ان لم يعتبر مرتبا وههنا بواسطة ابطالها وهو غير مملوك له فاعتبر قصده
فقد شرط ثان ولذا فرق ابو حنيفة رحمه الله بين العطف بل والعطف بالواو والمسئلة بحالها
اي اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة بل طلقتين تقع الثلث
لما ذكرنا واذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق طلقة واحدة وطلقتين لم تقع الا واحدة
لان الواو لم توضع للاستدراك بل هي للعطف المحض لا غير فيقتضي تقدير الاول ومساركة
الثاني اياه في الحكم فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط بواسطة تقدم الواحدة ولا
يصير منفردا بشرط فيرتب الطلاق مرتبا وههنا بل يتعلق ما بعده بالشرط بلا
بواسطة ابطال الواحدة وابطال الواحدة غير مملوك له فاعتبر قصده فقدر شرط
ثان قوله قاعدة لكن للاستدراك اذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي او
بين جملتين وجب تخالفهما في النفي والاثبات مع عدم ترتيب ويفرق بينها وبين بل ان
الاضراب بل عن الاول مطلقا نفيا كان او اثباتا وحكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما
قبلها مضاف الى دليله والعطف بها انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم فيتعلق
النفي بالاثبات المتصل به والا فانه مستانف لكن وضعت للاستدراك وتقع
بين مفردين وجملتين فاذا وقعت بين مفردين لم تقع الا بعد نفي لا تقول جاءني زيد لكن
عمرا واذا وقعت بين جملتين تقع بعد الايجاب ايضا ووجب تخالف الجملتين في النفي والا
ثبات معنى غير ترتيب تقول ما جاءني زيد لكن عمرو وجاءني زيد لكن عمرو لم يجئ والفرق
بين لكن وبين بل من وجهين احدهما ان بل اعم من لكن في الاستدراك فان الاضراب بل
عن الاول مطلقا سواء كان الاول نفيا نحو ما جاءني زيد بل عمرو او اثباتا نحو ضربت
زيدا بل عمرا والثاني ان حكم لكن اثبات ما بعدها ونفي ما قبلها ليس من احكامها بل
يضاف نفي ما قبلها الى دليله وهو النفي للموجود فيه صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها
وضعا نفي الاول واثبات الثاني في العطف بلكن انما يستقيم اذا اتسق الكلام وانتظم
وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه ببعض غير منفصل ليتحقق العطف
والثاني ان يكون محل الاثبات غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا يناقض اخر الكلام اوله
كما في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لم يثبت الاتساق والا يصح العطف
فيكون كلاما مستانفا قوله فرع اقرت هذا العبد لزيد فقال ما كان لي قط لكنه

(margin, left page:) الاتساق الاتصال والانتظام ان يكون محل النفي غير محل الاثبات

(margin, left page, interlinear:) اي بعد النفي والاثبات متعلقا بالحكم لكن عطفا

(margin, right side of left page:) [illegible]

ك

لبكر ان وصل كان لبكر والا رد على المقر لانه نفاه عن نفسه مطلقا فيرتد على المقر
وفيه احتمال انه عند الى بكر فاعتبر الوصل لانه مغير ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن مولاها
بخمسمائة لكن اجيز بمائة وخمسين كان فسخا واستينافا لعدم الاتساق لانه نفى فعل واثباته
ولو قال لك على الف قرض فقال لا ولكن غصب صح الوصل لسان نفي السبب لا الواجب
مثال حصول الاتساق بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر لزيد فقال زيد
ما كان لي قط لكنه لبكر فان وصل الكلام فهو لبكر المقر له وان فصل يرد على المقر الاول
لان هذا الكلام وهو قوله ما كان لي قط تصلح نفيا لملكه عن العبد ويحتمل ان يكون
نفيا عن نفسه اصلا من غير تحويل الى الغير فيكون هذا ردا للاقرار وهو الظاهر لانه نفي
جوابا له والمقر له متفرد برد الاقرار فيرتد برده ويرجع العبد الى المقر الاول ويحتمل
ان يكون نفيا عن نفسه الى بكر فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير قابلا له مقرا به لغيره
فاذا وصل قوله لكنه لبكر بقوله ما كان لي قط فقد حصل الاتساق بوجود المعنيين
فصح الاستدراك فكان وصله به بيانا انه نفا الملك عن نفسه الى بكر لا انه نفاه مطلقا
وصار كالمجاز لمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة فيصير قوله علي مجاز الحفظ
اذا وصله بالكلام فكذلك هاهنا واذا فصل قوله لكنه لبكر عن النفي كان هذا نفيا
مطلقا اي عن نفسه اصلا لا نفيا الى احد فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر فحمله على
الظاهر وكان قوله لكنه لبكر بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له الثاني اعني بكرا على
المقر الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فبقي العبد ملكا للمقر الاول فاعتبر
الوصل لان الوصل يغير عما هو نفي مطلق ولو تزوجت امة بمائة بغير اذن مولاها فقال
المولى لا اجيز النكاح بمائة لكن اجيزه بمائتين كان هذا فسخا للنكاح وكان لكن استئنافا
لان الكلام غير متسق لانه نفي فعل واثبات ذلك الفعل بعينه فلم يصلح للتدارك
ولو قال لك علي الف قرض فقال المقر له لا ولكنه غصب صح الوصل لسان نفي السبب
لا الواجب اي اصل المال وذلك لانه قد صدقه في الاقرار بالواجب وانما نفى السبب
الذي ذكره المقر واثبت سببا اخر ولا تفاوت في الحكم اي الواجب بتفاوت السبب
فان الاسباب مطلوبة للاحكام فما دام لم يتفاوت الواجب ثم يصدقه فيما اقر
به فيلزم المال قوله مسئلة او لاحد الشيئين في الشك فانه عارض لسبب الخبر
وهو في الانشاء للتخيير هاهنا خبر وهذا انشاء كاختيها وفيه احتمال الخبر فيطلب
في بيان المولى حتى كان اظهارا للواقع اولا من وجه وانشاء من وجه فيشترط قيام الا
هلية والمحلية ووكلت هذا او هذا بكذا توكيل احدهما فيصح ايهما وقع وبعد هذا
او هذا



او هذا تخيير في بيع ايهما شاء او كلمة تدخل بين اسمين قال الله تعالى وانا او اياكم
لعلى هدى او في ضلال مبين واكثر قال الله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون
اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة او اطعم او اكس فيتناول احد المذكورين وهو مقتضاه
باعتبار اصل وضعه او هي بموارد استعمالها في سبيل عن هذا المعنى فدل على انه وضع للشك
لان الشك ليس بمطلوب في المخاطبات لدفع الشك فلا يكون شك المخاطب من مقاصده فلا يكون
موضوعا للشك بل هو موضوع لاحد الامرين من غير تعيين والشك عارض بسبب محل الخبر
فانه اخبر عن مجيء احدهما في جاءني زيد او عمرو ومعلوم ان المجيء صدر من احدهما بعينه وانما
جهل السامع وجهته المجيء فعرض الشك في الذي صدر منه المجيء واذا استعمل او في الانشاء
لا يوهم الشك لانه حقيقة فيه لا مجاز والحقيقة لا تنفك عن محله الاصلي فيثبت الابهام
يوضع للشك او في الانشاء للتخيير لانها اذا استعملت في الامر نحو اضرب زيدا او عمرا او
احدهما من غير عين والامر يقتضي الائتمار ولا يتصور الائتمار بايقاع الفعل في غير المعين ولا يجب
ايقاع الضرب فيهما فيثبت التخيير ضرورة التمكن من الائتمار ولهذا لو اختار احدهما فقوله لا يصح
لانه لا ضرورة في ذلك واذا ثبت ان او لاحد الشيئين والشك عارض في الخبر والتخيير في الانشاء
باعتبار محل الكلام فقوله لرجل لعبده هذا حر او هذا يكون انشاء فيكون كقوله احدهما
حر وفيه احتمال الخبر واما قلنا انه انشاء لانه في وضعه الاصلي خبر لان الخبر يقتضي
تقدم المخبر عنه على ما علم وضعه فالاخبار عن الحرية يقتضي تقدم الحرية عليه لتصلح الاخبار
عنها فاذا لم يتقدم الحرية جعل هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية حذرا
عن الالغاء والكذب فيتقدم ثبوت الحرية قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا للاخبار
اثبات الحرية في ولايته فصار انشاء شرعا وعرفا واما ان فيه احتمال الخبر فلانه في وضعه
الاصلي خبر واذا كان هذا الكلام انشاء وفيه احتمال الخبر اوجبت كلمة او فيه التخيير من
حيث انه انشاء فله ان يختار العتق في ايهما شاء بان يعين العتق في احدهما كما كان له
في قوله اضرب زيدا او عمرا ان يختار الضرب في ايهما شاء ومن حيث انه خبر يجب البيان
اي اظهار العتق الواقع كما لو اعتق احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له
ان يعين العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يبين العتق في الذي اوقعه فيه اذا تذكر فظهر
في بيان المولى حتى كان اظهارا للعتق الواقع اولا من حيث هو خبر ولهذا اجبر عليه من حيث انشاء
فيشترط قيام اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات احد العبدين فعين
العتق في الاخر لا يصح واذا اجتمع فيه جهة الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام بجهة
الانشاء

في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة وقول الرجل وكلت هذا او هذا
بكذا توكيل لاحدهما فيصح ولا يشترط اجتماعهما في الموكل فيه ويصح الموكل فيه ايهما
وقع ومع هذا او بهذا يصح التوكيل والتخيير ثابت للتوكيل في ايهما شاء قوله تحديد
ما دخلت فيه او وله موجب اصلي اعتبر به لا بما دخلت عليه عند ابي حنيفة وقالا ان افاد
التخيير اعتبر وان الغا الاول فتزوجتك على الف حالة او الفين موجلة مفيد فيتخير وعلى الف
او الفين لم يفد فاوجبا الالف كالاقرار والوصية والخلع والعتق وافسد ابو حنيفة رحمه الله
التسمية واوجب مهر المثل لانه الموجب الاصلي وهو معلوم وما هو الثابت بالتسمية غير
معلوم فلا يترك المعلوم به وانما وجب الاقل في الاقرار واخواته لعدم معارضة موجب
اصلي لجوازها بغير عوض ○ ما دخلت عليه او اذا كان له موجب اصلي اعتبر بالموجب
الاصلي لا بما دخلت عليه او عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد ان كان التخيير مفيدا اعتبر
المخيرة وان لم يكن التخيير مفيدا اعتبر الاقل من الامرين اللذين دخلت بينهما او اذا
قال الرجل تزوجتك على الف حالة او الفين موجلة فالتخيير ههنا مفيد لان المالين مختلفان
قدرا فان احدهما الف والاخر الفان ووصفا فان احدهما موصوف بالحلول والاخر بالتأجيل
وكل منهما انقص من الاخر من وجه وازيد من وجه فيعتبر التخيير ههنا عندهما فيعطى
الزوج اي المهرين شاء لان موجبها التخيير وقد امكن العمل به ههنا لان التخيير مفيد
فوجب القول به واذا قال تزوجتك على الف او الفين فالتخيير ههنا غير مفيد اذ لا فائدة
في التخيير بين القليل والكثير في جنس واحد فاوجب اقل الامرين وهو الالف لان تسمية المال
في النكاح منفصل عن العقد بدليل ان العقد لا يتوقف على ذكر المال وكان بمنزلة التزام
المال بغير عقد فيجب القدر المتيقن به كالاقرار بالمال مفردا اي صار كالاقرار لانسان
بالف او الفين وكالوصية لانسان بالف او الفين لان النكاح لا يحتمل الفسخ بعد تمامه
والتخيير بين الالف والالفين لم يمنع صحة العقد فيكون كالخلع اي الطلاق بمال وكالعتق
بمال فههنا كذا اذا سمى الالف او الالفين يجب القدر المتيقن به وكذا ههنا ولا وجه للرجوع
الى مهر المثل لانه يوجب نكاحا لا تسمية فيه وبالتخيير يتعلق التسمية وافسد ابو حنيفة
رحمه الله التسمية واوجب مهر المثل في هذه المسائل لان مهر المثل هو الموجب الاصلي في النكاح
كالقيمة في باب البيع واجر المثل في الاجارة ومهر المثل معلوم وما هو الثابت بالتسمية غير
معلوم فلا يترك الاصلي المعلوم بما ليس بمعلوم فانه انما يعدل عن الموجب الاصلي اذا كانت
التسمية معلومة قطعا فلم يوجد تسمية معلومة قطعا فوجب المصير الى الموجب الاصلي وانما
وجب اقل المالين في الاقرار واخواته من الوصية والطلاق بمال والعتق بمال لانه ليس لها موجب
اصلي



الاصلي لعارض التسمية لجوازها بغير عوض قوله مطالبة وجواب هلا اوجبتم
التخيير في السرقة الكبرى كما في خصال الكفارة والمقتضي فيهما واحد قلنا دخلت بين
اجزية متنوعة وهي في مقابلة الجناية فدل تنوعها على تنوعها الى تخويف واخذ مال وقتل
وجمع قال ابو حنيفة فيمن اخذ مالا وقتل يتخير الامام ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه من دون
قطع لتجاذب التعداد والاتحاد في الجناية واما الكفارة ففي مقابلة جناية واحدة و
انشاء فتخير على ان الواجب منها واحد تعيينه الفعل لما كان او سادل الحد للذ
كورين ونوجب التخيير في موضع الانشاء قالوا في كفارة اليمين الواجبة بقوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية وكفارة الحلق الواجبة بقوله تعالى ففدية من
صيام او صدقة او نسك ان الواجب واحد من الجملة لا بعينه والمكلف مخير في تعيين
واحد منها فعلا فيتعين الواجب في ضمن الفعل وقالوا في السرقة الكبرى اي قطع الطريق
لا يثبت التخيير في الجزاء المثبت بقوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم
وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض والمطالبة هي طلب الفرق بين الصورتين
تقرير المطالبة هلا اوجبتم التخيير في السرقة الكبرى اي في جزاء قطع الطريق كما او
جبتم التخيير في خصال الكفارة والمقتضي للتخيير فيهما واحد فانه ورد النص في كل منهما
بلفظ او المقتضية للتخيير وما الفرق بينهما تقرير الجواب انه لا يمكن القول بالتخيير
في جزاء السرقة الكبرى وذلك لان كلمة او دخلت بين اجزية متنوعة وهي القتل
والصلب والقطع والنفي وهي في مقابلة الجناية المتنوعة والجزاء على حسب الجناية
فيزداد الجزاء بزيادة الجناية وينتقص بنقصانها قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة
مثلها فدل تنويع الجناية الى تخويف واخذ مال وقتل نفس وجمع بين القتل واخذ المال
على تنويع الجزاء فيبعد ان يقال عند غلظ الجناية يعاقب باخف الانواع وعند خفة
الجناية يعاقب باغلظ الانواع فدل على انه لا يمكن العمل بظاهر التخيير بتقريره ان الامة
اجمعت على ان القاتل اذا اخذ المال لا يجازى بالنفي وحده وان كان ظاهر الاية يقتضي
التخيير بين الاجزية الاربعة في الكل لما دل تنويع الجناية الى تخويف واخذ وقتل و
جمع بين القتل والاخذ على تنويع الجزاء قال ابو حنيفة رحمه الله فيمن جمع بين الاخذ والقتل خير
الامام ان شاء قطعه ثم قتله او صلبه وان شاء قتله او صلبه من دون قطع لتجاذب التعداد والاتحاد
في الجناية المجتمعة فيه اما التعداد فلان السبب الموجب للقطع قد وجد والسبب الموجب
للقتل ايضا قد وجد فيلزمه حكم السببين واما الاتحاد فلان الكل قطع المادة وهو واحد

مكانه له ان يقتصر على القتل او الصلب واما الكفارة ففي مقابلها جناية واحدة وهو انشاء
فتخيير على ان الحق ان الواجب من خصال الكفارة واحد غير معين يعينه الفعل والمكلف مخير
في تعيين واحد منها فعلا قوله مسئلة وتعم لورودها في النفي ولا تطع منهم آثما او
كفورا اي واحدا منهما وهو نكرة في النفي فتعمهما وكذا اكلم فلانا او فلانا يحنث باحدهما ولهما
ولا تخيير في النفي وعمومهما على الافراد لا الاستغراق فيعد عاصيا باحدهما بخلاف الواو
ه او وقد تعم عند ورودها في النفي قال الله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا تطع واحدا
منهما لا آثما ولا كفورا لان احد المذكورين واحد منهما نكرة في سياق النفي فتعمهما لانه من ضرورة
صدق الكلام اذا نفي واحد منهما من غير تعيين انتفى الجمع اذ كان خبرا وان كان نهيا وليس
في وسع العبد الانتهاء عن احدهما غير معين كان من ضرورة حصول الانتهاء عن المنهي
عنه وجوب الانتهاء عنهما ولو قال رجل والله لا اكلم فلانا او فلانا يحنث بتكلم احدهما
وبكلمهما ولا تخيير في تعيين واحد ولو لم يكن للعموم لنفي الخاء له كما في قوله لا اكلمن
اليوم فلانا او فلانا فان له ان يختار تكليم احدهما للبر ولا يجب عليه التكلم مع الآخر
وعموم او على الافراد لان الواو لجمعها لانها ثانيا ولتناول احد المذكورين والعموم انما
يثبت بعارض يقترن بها وليس من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد
ايضا كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية للحقيقة بقدر
الامكان فيعد عاصيا بتكليم احدهما بخلاف الواو فانه اذا قال والله لا اكلم فلانا
وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما قوله مسئلة وتعم في الاباحة فانها دليلها كجالس
زيدا او بكرا والفرق بين الاباحة والتخيير مخالفة المامور بالجمع فيه دون الاباحة يعرف
الفرق من خارج وعلى هذا لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له الجمع ولا اقربكن الا فلانة
او فلانة لانه لا يكون موليا منهما لانه اطلاق بعد حظر فكان اباحة فعمت ه واو تعم اذا
استعملت في الاباحة فان الاباحة دليل العموم لان الاباحة هي الاطلاق ورفع المانع و
ذلك في شيء غير معين يوجب العموم ضرورة التمكن من العمل به فاذا قيل جالس زيدا
او بكرا يفهم منه جالس احدهما او كليهما ان شئت والفرق بين الاباحة والتخيير انما
الفرق بين وقوعها في موضع الاباحة وبين وقوعها في موضع التخيير ان المامور يكون مخالفا
للامر بالجمع فيه دون الاباحة فان الجمع بين الامرين في الاباحة جائز نحو قولك اضرب زيدا
او عمرا الوصف بهما جميعا المحرم لو جمع بين خصال الكفارة كان ممتثلا باحدها لا بالجمع لانها
لا توجب العموم في موضع التخيير ومعرفة الفرق بين الاباحة والتخيير خارج وهو حال الدليل على احد
الامرين



وعلى هذا اي على الاباحة يعرف بدلالة الحال لو قال قائل لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا
له الجمع اي له ان يكلمهما جميعا وكذلك لا اقربكن جميعا الا فلانة او فلانة فليس موليا
منهما لان صدر الكلام في المسئلتين للحظر والاستثناء من الحظر اباحة فكان او في قوله
الا فلانا او فلانا وفي قوله الا فلانة او فلانة واقعة في موضع الاباحة فاوجبت العموم
قوله مسئلة وترد بمعنى حتى مجازا في احتمال جهة العطف نفيا واثباتا ومن قبيل النفي
دليل الغاية كلا افارقك او تقضيني حقي اي لا ادخل هذه او ادخل هذه اي الاخرى اي حتى ادخلها
فان دخل الاولى حنث او الثانية اولا انتهت اليمين ه او حرف عطف قد يرد بمعنى حتى
مجازا فيما اذا اختلف ما قبلها لما بعدها نفيا واثباتا فانه لما لم يكن بين النفي والاثبات
ازدواج تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية فيترك الحقيقة ويحمل على الغاية مجازا
وفيه نظر فانه يصح اختلاف جهة العطف نفيا واثباتا فان النفي قد يعطف على الاثبات
قال الله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وبالعكس نحو ما رايت زيدا لكن
رايت عمرا والاولى ان يقال اذا وجد الفعل بعدها منصوبا من غير ان يوجد معطوف عليه
منصوب تعذر العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه فيحمل
او على حتى مجازا كقولك والله لا افارقك او تقضيني حقي فنصب تقضيني باضمار
ان بعد او فانك لو قلت او تقضيني بالرفع عطفا على الاول لكنت قد اثبت
القضاء من غير ان يقصد عدم المفارقة لاجل القضاء فلما كان القصد ان عدم
المفارقة لاجل القضاء حتى كانه قال والله لا افارقك لتقضيني حقي وجب اضمار ان
ليعلم ان الثاني لم يعطف على الاول ونزل الكلام منزلة قولك والله لا افارقك الى
ان تقضيني حقي او حتى تقضيني ويكون حرف الجار اعني الى او حتى داخلا على الاسم والمعنى
لا على الفعل وانما يجعل او بمعنى حتى اذا لم يصح العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب
يعطف الثاني عليه ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد كقولك والله لا افارقك
او تقضيني حقي وكذلك والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى فان
او في المسئلتين بمعنى حتى اي حتى تقضيني حقي وحتى ادخل هذه الدار الاخرى فيحنث بمفارقته
اولا وبدخول الاولى اولا وان قضى الحق اولا ودخل الاولى بعد الاخرى انتهت اليمين
اي بر في يمينه لانه لما تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية ترك الحقيقة وحمل او على
الغاية مجازا فاذا فارق قبل قضاء الحق ودخل الاولى قبل الاخرى فقد باشر المحظور
بيمينه فيحنث فاذا قضى الحق اولا ودخل الثانية اولا فقد اقتصر على البر لوجود الغاية.

فصار بأن لو قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس قوله
مسئلة حتى للغاية حتى مطلع الفجر واكلت السمكة حتى راسها بالجر اى فانه باق وللعطف
جاءني القوم حتى زيد فيكون اكرمهم اواردلهم والسمكة حتى راسها بالنصب اى اكلته
وقد يعطف بها تامة كضربت القوم حتى زيد غضبان وناقصة فيقدر الخبر كحتى
راسها بالرفع اى ماكول ٥ حتى حرف وضع للغاية حقيقة فاستعمله في الغاية بحيث
لا يسقط معنى الغاية عنها ولو استعمل في معان اخر عرفه ان معنى الغاية هو المعنى
الاصلي لهذا الحرف ويجب ان يكون الغاية فيه شيئا ينتهي به المذكور او عنده كالراس
ومطلع الفجر كقولك اكلت السمكة حتى راسها بالجر اى حتى راسها باق ونمت البارحة
حتى مطلع الشمس ولم يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل
وصح نمت البارحة الى نصفها وما بعد حتى غير داخل فيما قبلها عند اكثر النحاة كما في
الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلا في المغيا ويؤيده قوله تعالى سلام هي
حتى مطلع الفجر فان الليل على تقدير الوقف على سلام او سلام الملئكة على تقدير عدم
الوقف ينتهي عند طلوع الفجر وذهب عبد القاهر والزمخشري وعامة المتاخرين من
اهل النحو الى ان ما بعدها داخل فيما قبلها ففي مسئلتي السمكة والبارحة اكل الراس
ونيم الصباح وذلك لان الغرض ان ينقضي الشيء الذي يتعلق به الفعل شيئا فشيئا
حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل
آتيا على السمكة كلها ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكر
وهو مفقود ثم الغاية خلا الكلام عن الفايدة فلم يصح ونقل عن المبرد والفراء
والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب
له الغاية وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارني اشراف البلدة حتى الامير ويبنى
الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرات القران البارحة حتى الصباح فالصباح
لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى هذا اكل الراس ونيم الصباح في مسئلة
السمكة والبارحة ويستعمل حتى للعطف لما بين الغاية والعطف من المناسبة فان الغاية
تتصل بالمغيا وتترتب عليه والمعطوف يتصل بالمعطوف عليه ويتوقف عليه ويكون
للتعظيم نحو قولهم مات الناس حتى الانبياء وللتحقير مثل قولهم قدم الحاج حتى المشاة فقولهم
جاءني القوم حتى زيد يكون زيد اكرمهم او اردلهم وقوله اكلت السمكة حتى راسها بالنصب اى
اكلت راسها وقد يعطف بحتى جملة مستانفة نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان وقد يعطف
بحتى

بحتى جملة ناقصة فيقدر الخبر نحو اكلت السمكة حتى راسها بالرفع اى حتى راسها ماكول
قوله مسئلة وهي للغاية في الفعل وبمعنى كي ان تعذرا فللعطف كحتى يعطوا الجزية
وحتى يغتسلوا بمعنى الى وحتى لا يكون فتنة بمعنى كي وحتى يقول الرسول في النصب
بمعنى الى ان غايه لا يكون بفعلهم كقوله اثره وبمعنى كي فيكون فعلهم سببا له وبالرفع
على جملة مبتدا ان تالى يقول فيكون غايته وحتى للغاية في الفعل بمعنى الى حتى غير
ان يكون جملة مبتداه كقوله سرت حتى ادخلها وقد يكون غاية في جملة مبتداة كقولك
خرج النساء حتى خرجت هنده فان حتى في الاصل للغاية فوجب العمل به ما امكن لا يقال
اذا كان حتى بمعنى الى لم يصح دخولها على الفعل لانه حينئذ حرف جر وحرف الجر لا
يدخل على الفعل لانا نقول انما صح دخولها على الفعل لكون ان مقدرا بعد ذلك الفعل
وان مع الفعل في حكم الاسم فيكون داخلا على الاسم تقديرا ويكون ما دخل عليه مجرور المحل
بها وعلامة الغاية احتمال الصدر للامتداد بان يصلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر
دالا على الانتهاء كالصباح فان لم يستقيما بجعل غاية لفوات المعنيين او احدهما يحمل
على المجازاة بمعنى كي ان امكن لمناسبة بين الغاية وبين المجازاة من حيث ان الفعل
الذي هو سبب منتهي بوجود الجزاء عادة وشرط الامكان ان يكون الكلف معقودا على
فعلين احدهما من شخص والاخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء لفعله اذ
الجزاء مكافاة الفعل والفاعل لا يكافي نفسه عادة فاذا تعذر الغاية ومعنى كي
فللعطف المحض مع حكم الغاية ان يشترط وجودها للبر ومن حكم لام السبب ان
يشترط وجوده بان يصلح سببا لا وجودا لسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجودهما
للبر فكلمة حتى في قوله تعالى حتى يعطوا الجزية وفي قوله تعالى حتى تغتسلوا بمعنى الى لان
صدر الكلام وهو قوله تعالى قاتلوا وقوله لا تقربوا الصلوة يحتمل الامتداد اذ
المقاتلة يمتد يوما ويومين واكثر وقبول الجزية يصلح منتهى لها وكذا المنع من اداء
الصلوة جنبا يمتد والاغتسال يصلح منتهى له وحتى في قوله تعالى حتى لا يكون فتنة
بمعنى كي اى كيلا يكون فتنة اى محاربة وانما جعلت هذه بمعنى لام كي لان آخر الكلام
لا يصلح لانتهاء الصدر اذ القتال واجب عدم المحاربة فانهم وان لم يبدؤا بالقتال
وجب علينا محاربتهم وصدر الكلام يصلح سببا لانتفاء الفتنة فوجب الحمل على لام
كي وحتى في قوله تعالى وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله
الا ان نصر الله قريب بنصب يقول بمعنى الى ان حركوا بانواع البلايا الى الغاية التي قال
بانواع

الرسول وهو اليسع او شعيا متى نصر الله اي بلغ بهم الضجر ولم يبق لهم صبر حتى قالوا ذلك
ولا يكون بعلهم اي لزلتهم وامتحانهم بالبلايا سببا لمقالة الرسول ولا يكون بعلهم في قوله
انه بل ينتهي بعلهم عند مقالته ومعنى كي كقولك اسلمت حتى ادخل الجنة اي وزلزلوا
كي يقول الرسول ذلك القول فعلى هذا يكون بعلهم اي زلزلتهم سببا للقول وهو لا يوجب
الانتهاء بل يكون داعيا اليه وبرفع يقول على انها بعد حتى جملة مبتداة اي وهو يقول
فيكون غاية قوله فروع عبدي حر ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد حنث
ان اقلع قبل الغاية وان لم آتك حتى تغديني فاتاه ولم يغده لم يحنث لان الشفاعة
سبب للاقلاع وليس الغداء دليل الامتناع عن الاتيان والغداء صالح جزاء للاتيان
فحمل عليه شرط بره الاتيان المقيد وان لم اتك حتى اتغدى عندك عاطفة لعدم صلاحية
الغاية وعدم سببية الاتيان لفعل نفسه فكانه قال ان لم آتك فاتغدى فان تغدى
عقيب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه استعارة بديعة فقهية ولتجوز
ما بين الغاية والعطف من الاتصال وقد استعمل للعطف مع الغاية فجاز استعارتها
من غير غاية للتعذر ووقع ذكرها لمحمد رحمه الله في الزيادات في رجل قال عبدي حر
ان لم اضربك حتى يدخل الليل او يشفع زيد فهذه غاية حنث ان اقلع اي امسع قبل
الغاية لان الفعل المحلوف عليه هو الضرب يحتمل الامتداد بطريق التكرار اي
لا امتداد للفعل حقيقة لانه عرض لا بقي فلا يتصور امتداده لكن بعض الافعال
يحتمل الامتداد بتجدد الامثال من غير فصل كالجلوس والركوب والضرب من هذا
القبيل فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة له متصورا وان كان محتملا للامتداد
بالطريق الذي قلنا كان الكف عن الفعل المحلوف عليه بان يقلع قبل الغاية محتمل هذا الفعل
لا محالة فيكون شرط الحنث متصورا ايضا ولا بد من تصور شرط الحنث لانعقاد اليمين
حتى لو قال والله لا اقتلن فلانا وهو ميت والحالف يعلم بموته لم يحنث لان شرط الحنث
غير متصور كشرط البر ودخول الليل والشفاعة دلالة الاقلاع اي الامساك والكف
عن الضرب لان الانسان يمتنع عن الضرب بها فوجب العمل بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها
فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه ولم
يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح دليل الامتناع عن الاتيان اي لا يصلح دليلا على
انتهاء الاتيان وكذا الاتيان ليس باستدامة ايضا ولهذا لا يضرب له مدة فيفوت
شرط الغاية جميعا ولكن الاتيان يصلح سببا للتغدية لان الاتيان على وجه التعظيم

والزيارة احسان بدني الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالي منه الى الزائر والتغدية
صالحة جزاء للاتيان لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة للاحسان فحمل على المجازاة
لا انها السبب غاية السبب فاستقام العمل به فصار شرط بره فعل الاتيان على
وجه يصلح سببا للجزاء بان تغداه وقد وجد ولو قال عبدي حر ان لم آتك حتى اتغدى
عندك كان حتى للعطف المحض لعدم صلاحيته الغاية لان التغدي من غداء الغير عند الاباحة
لعسانه قال صلى الله عليه وسلم لو دعيت الى كراع لاجبت ولهذا ترك الاكل عند الاباحة
علامة العداوة والخليل على اللوم او حسن خيفة في نفسه عند عدم الاكل ضيافة واذا
كان التغدي احسانا لا يصلح غاية للاتيان بل هو داع الى الاتيان فلا يمكن حمل حتى على
الغاية ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء لاتيانه فتعذر حمله
على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء او بمعنى ثم لان التعقيب مناسب معنى
الغاية فيتوقف البر على وجود الفعلين بوصف التعقيب فكانه قال عبدي حر
ان لم آتك فاتغدى عندك فان تغدى عقيب اتيانه بر والا حنث قال فخر الاسلام هذه
استعارة حتى لمعنى العطف المحض من غير اعتبار معنى الغاية فيه نوع استعارة
بديعة لم توجد في كلام العرب فانهم لا يقولون رايت زيدا حتى عمرا كما يقولون رايت
زيدا ثم عمرا او فعمرا ولم يذكرها احد من ائمة النحو واللغة بل فقهية اخترعها اصحاب
ابي حنيفة رحمه الله على قياس استعارات العرب والمجوز ما بين الغاية والعطف من
الاتصال فان بين الغاية والعطف مناسبة من حيث فوصل الغاية بالجملة كالمعطوف
وقد استعملت حتى للعطف مع قيام الغاية بلا خلاف فيجاز استعارتها للعطف المحض
اي العطف من غير غاية اذا تعذرت حقيقته قوله مسئلة الباء للالصاق
ولهذا صحبت الثمن فيصح الاستبدال قبل القبض في شريت هذا العبد بكر موصوف
من الحنطة لا بالعكس فانه يجب الاجل لكونه سلما ويمتنع الاستبدال والفرق ان
اضافة العقد الى العبد يجعله اصلا ملصقا بالكر والثمن تابع وفي العكس
بالعكس وعن الشافعي للتبعيض في وامسحوا برؤوسكم وعن مالك صلة لتعدي
الفعل قلنا ليس للتبعيض وضعا ولا اشتراك له الوضعي لغير ضرورة
والالصاق حكمي فاذا دخلت في الآلة تعدى الفعل الى كل الممسوح كمسحت راس اليتيم
بيدي او على المحل تعدى الفعل الى الآلة فالتقدير وامسحوا ايديكم برؤوسكم الصقوها
بها فلم يقتض استيعابا بالمحمول حقيقة المسح بالوضع فجاء التبعيض لا اقتضاء الباء و

والاستيعاب في التيمم بالسنة ومن ذلك ان خرجت الا باذني اشترط تكرره لاقتضاء
الملصق به بخلاف الا ان آذن لك لحصول الغاية بالماهية ٥ الباء للالصاق وهو
معناه بدلالة استعمال العرب الباء في الالصاق وهو اقوى دليل في اللغة والالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فالملصق به ما دخل عليه الباء والطرف الاخر
الملصق فالقلم في قولك كتبت بالقلم ملصق به والكتابة ملصق ومعناه الصقت
الكتابة بالقلم ولما كان المقصود من الالصاق اتصال الملصق بالملصق به دون عكسه
كان المقصود من قولك كتبت بالقلم الصاق الكتابة بالقلم دون العكس كانت
كان الملصق اصلا والملصق به تبعا بمنزلة الآلة للشيء ولاجل ان الباء للالصاق
والملصق اصل والملصق به تبع صحبت الباء الثمن لان الثمن ليس بمقصود في البيع
بل الثمن تبع بمنزلة الآلة فان الغرض الاصلي من البيع الانتفاع بالمملوك وذلك يحصل
بما هو مبيع لا بما هو ثمن لانه في الغالب من النقود وهي ليست مما ينتفع بها في ذاتها وانما
هي وسيلة الى حصول المقاصد كالآلة للشيء فيصح الاستبدال بالكر قبل القبض في
شريت الكر الموصوف من الحنطة بهذا العبد لانه يجب لاجل كونه ثمنا وصح
الاستبدال بالكر والفرق انه اذا اضاف العقد الى العبد فقد جعله اصلا
ملصقا بالكر فصار الكر تبعا يلصق به الاصل فان المبيع اصل ملصق والثمن
تبع ملصق به واذا صار الكر ثمنا وجب في الذمة حالا ونفع الفرق فيه قبل الاستبدال
كما في سائر الاثمان وفي العكس بالعكس اي اذا اضاف العقد الى الكر فقد جعله اصلا
ملصقا بالعبد فصار العبد تبعا يلصق به الاصل واذا صار العبد ثمنا تبعا والكر
مبيعا اصلا انعقد سلما وصار العبد راس مال السلم لان راس المال هو الثمن في السلم
فيعتبر شرائط السلم من التاجيل وقبض راس المال في المجلس وعدم صحة الاستبدال
به قبل القبض قال بعض اصحاب الشافعي ان الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم للتبعيض
لان الباء اذا دخلت في المحل افادت التبعيض فاوجب مسح بعض الراس يقال مسحت
الراس اذا استوعبته ومسحت بالراس اي ببعضه هذا هو المفهوم من عرف الاستعمال
وعن مالك الباء صلة اي هي زيدت للتاكيد لان المسح متعد بنفسه واذا كانت زائدة
وجب مسح الكل قال اصحابنا في صفة الباء ليست للتبعيض وضعا فانه لم ينقل احد من
نقلة اللغة انه للتبعيض ولا ترك الالصاق الذي هو مفهومه الوضعي لغير الوضعي الذي هو
التبعيض لغير ضرورة تداعيه الى الترك والضرورة ههنا منتفية لان الالصاق ممكن حيث
المحل



المحل بالحقيقة فيحمل الباء على الالصاق والمسح علاج المحل والآلة واذا دخلت الباء
في الآلة كان الفعل متعديا الى المحل فيصير المحل مفعول فعله فيتعدى الفعل الى كل
المحل كقولك مسحت الحائط بيدي وكقولك مسحت راس اليتيم بيدي واذا دخلت
الباء على المحل تعدى الفعل الى الآلة فيكون التقدير في الآية وامسحوا ايديكم برؤوسكم
اي الصقوا ايديكم برؤوسكم فلا يقتضي هذا الكلام استيعاب الراس بالمسح بل يقتضي
وضع آلة المسح على الراس والصاقها به لحصول حقيقة المسح بوضع الآلة فجاء التبعيض
لاقتضاء الباء ان البعض مقدر بآلة المسح لا لان الباء للتبعيض واستيعاب
المسح في التيمم ثبت بالسنة هذا جواب عن دخل مقدر تقرير الدخل ان الباء قد
دخلت في المحل في قوله تعالى وامسحوا بوجوهكم وايديكم فينبغي ان لا يشترط
الاستيعاب كما في الوضوء لكن الاستيعاب شرط تقرير الجواب انه لم يثبت الاستيعاب
بدخول الباء في المحل ولكنه ثبت بالسنة المشهورة وهي قوله صلى الله عليه وسلم لعمار
يكفيك ضربتان ضربة للذراعين وضربة للوجه ومثل هذه السنة يزاد على الكتاب
فجعلت الباء صلة اي زائدة ومن ذلك اي من ذلك الاصل وهو ان الباء للالصاق
اشترط تكرر الاذن في قول الرجل لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فكلما
حتى لو خرجت باذنه ثم خرجت بغير اذنه حنث لان قوله ان خرجت يتناول المصدر لغة
وهو نكرة في سياق النفي لان معناه لا تخرجي خروجا فيكون عاما واستثنى منه خروجا
موصوفا بالاذن فبقي سائر انواع الخروج داخلا في الحكم فاذا فعلت وجب الجزاء
والباء للالصاق فيقتضي الملصق به اي اقتضى شيئا ملصقا بالاذن اذ لا بد للجار
والمجرور من متعلق والشيء الملصق بالاذن هو الخروج لدلالة الكلام عليه فصار
الخروج الملصق بالاذن المستثنى عاما متناولا لكل خروج موصوف بالاذن وان كان
الخروج المستثنى نكرة في الاثبات لعموم صفته بخلاف قوله ان خرجت من هذه
الدار الا ان آذن لك فانه لا يشترط تكرر الاذن حتى لو اذن في الخروج ثم نهى عنه ثم خرجت
بغير اذنه لم يحنث لان الكلام اذا بطلت حقيقته تعين مجازه وحقيقة الاستثناء
متعذرة ههنا لان ان مع الفعل مصدر فيصير مستثنيا للاذن من الخروج وذلك باطل
فيحمل مجازه وهو جعل غاية لان الاستثناء يناسب الغاية من حيث ان حكم ما وراء الغاية
على خلاف ما قبلها كما ان حكم ما وراء الاستثناء على خلاف المستثنى منه فيجعل الاستثناء
غاية بمنزلة حتى والغاية يحصل بالماهية ولا يتوقف على التكرار قوله على للاستعلاء

فاستعملت للايجاب الذمة في قوله لزيد علي الف الا ان يخبر بانها وديعة وفي المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء والمجوز بينهما سببية الوجوب والالصاق وفي الطلاق بمعنى الشرط فلا يجب شيء في طلقني ثلاثا على الف اذا طلقها واحدة عند ابي حنيفة واوجبا ثلث الالف كما في الباء وفرقا بان الواقع لا معاوضة بينه وبين ما التزمها بل بينهما معاقبة وهي بالشرط اليق وهو حكمي لان الطلاق يتعلق فاذا لم يكن مقصودها من التعليق لم يجب شيء لها في المعاوضات ولا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها لان كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه فلان امير علينا لان للامير علوا على غيره فاستعملت للايجاب في الذمة في قوله لزيد علي الف لانها وضعت للاستعلاء والاستعلاء في لزيد علي الف هو الايجاب دون غيره فكانت في الايجاب دون غيره باعتبار اصل الوضع فكان يطلق هذا الكلام مثل هذا الموضع للايجاب دون غيره بالوديعة فيقول لفلان علي الف وديعة محمولا على الدين لان الاستعلاء فيه الا ان يتصل به الوديعة فيحمل بمعنى الوديعة من حيث ان فيها وجوب الحفظ فلا يثبت به الدين لان على يحتمل فيحمل عليه بهذه الدلالة وكلمة على في المعاوضات كالبيع والاجارة والنكاح بمعنى الباء مثل قولك بعتك على الف درهم وتزوجتك على الف درهم معناه بعتك بالف وكذا الباقي لانه تعذر العمل بحقيقتها فان الايجاب على الالف غير متصور فحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء بطريق المجاز والمجوز بين العوض والمعوض من الوجوب والالصاق وكلمة على في الطلاق بمعنى الشرط عند ابي حنيفة وعندهما بمعنى الباء فلا يجب على المراة شيء في قولها طلقني ثلاثا على الف اذا طلقها الزوج واحدة ويكون الطلاق رجعيا واوجبا ثلث الالف اذا طلقها واحدة ويكون الطلاق بائنا كما في الباء مثل قولها طلقني ثلاثا بالف فطلقها واحدة لان الطلاق على مال معاوضة من جانب المراة ولهذا كان لها ان ترجع قبل كلام الزوج وانما يجب المال عليها عوضا عن الطلاق وكلمة على يحتمل معنى الباء وقد صدرت من جانب المراة فيحمل على المعاوضة لاحتمال الطلاق المعاوضة ودلالة الحال عليها وصار كقولك احمل هذا الطعام الى منزلي على درهم فانه يحمل على الباء وقال ابو حنيفة رحمه الله لا معاوضة بين الواقع اي الطلاق وبين ما التزم المراة لان المعاوضة تقتضي ثبوت العوض والمعوض معا لانه يستحيل ثبوت الشيء عوضا لشيء اخر من قبل ان يثبت الاخر عوضا معوضا له فان المعاوضة بين الشيئين هي المقابلة بينهما وما ثبت بطريق المقابلة يثبت معا بطريق المقابلة اذ يستحيل كون الشيء مقابلا لشيء قبل مقابلة ذلك الشيء اياه وليس بين الطلاق وبين ما التزم المراة معاوضة بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال

المال وجب المال ثم يقع الطلاق فللمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة ومعنى الشرط عند ابي حنيفة كلمة على لحقيقة اللزوم وبين الشرط والجزاء لزوم فكان حمل على على الشرط لكونه اقرب الى الحقيقة اولى وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا فان الطلاق وان اقترن بالمال صح تعليقه مثل ان يقول ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع ذكر المال عن صحة التعليق فاذا خالف الرجل مقصود المراة من التعليق لم يجب عليها شيء اما على في المعاوضات فلا يمكن اعتبار معنى الشرط فيها لان المعاوضات لا تحتمل التعليق لما فيه من معنى القمار فيحمل على ما يحتمل تصحيحا للكلام قوله ومن للتبعيض والى لانتهاء الغاية واستعملت في الآجال وانت طالق الى شهر تنجز واضافه بالنية فان عنى فتنجيز عند زفر لان التاجيل لا يمنع الوقوع وقلنا اضافة لان فائدة التاجيل تاخير ما دخلت عليه ه ذكر النحاة ان من لابتداء الغاية نحو سرت من البصرة الى بغداد وهذا الكتاب من فلان الى فلان وقد تكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد من القوم وتكون للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد تكون مزيدة كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا فيها والباقي تابعا حتى قال المحققون من النحاة الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية وهو المختار الا ان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في التبعيض جعلوها فيه اصيلا وفيما سواه دخيلا والمصنف اطلق القول وقال من للتبعيض ولم يتعرض لانه حقيقة فيه اولا ولم يتعرض لساير معانيه والى لانتهاء الغاية على مقابلة من اي يدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام كما ان من يدخل في الغاية التي يبتدا بها صدر الكلام نحو سرت من البصرة الى بغداد فبغداد منقطع السير كما ان البصرة مبتداه ولان الى وضعت لانتهاء الغاية استعملت في آجال الديون لان آجال الديون غاياتها والى اذا دخلت في الازمنة قد تكون للتوقيت وهو الاصل معناه ان يكون الشيء ثابتا في الحال وينتهي بالوقت المذكور ولولا الغاية لكان ثابتا فيما وراءها ايضا كقولك والله لا اكلم فلانا الى شهر كان ذكر الشهر لتوقيت اليمين اذ لولاه لكانت مؤبدة وقد تكون للتاجيل والتاخير ومعناه ان لا يكون الشيء ثابتا في الحال مع وجود ما يوجب ثبوته ثم يثبت بعد وجود الغاية ولولا الغاية لكان ثابتا في الحال ايضا كالبيع الى شهر فانه لتاخير المطالبة الى مضي الشهر ولولاه لكانت المطالبة ثابتة في الحال وبعد الشهر ايضا ما لم يسقط الدين بالاداء او بالابراء

فاذا قال انت طالق الى شهر يقع الطلاق في الحال ان نوى تنجيز الطلاق ويلغو آخر كلامه
لانه نوى حقيقة كلامه فانه اراد ان يقع الطلاق في الحال وينتهي بمضي الشهر والطلاق
لا يقبل التوقيت لانه مما لا يمتد فيقع الطلاق ويلغو التوقيت وان نوى التأخير
تأخر وقوع الطلاق الى مضي الشهر لانه نوى محتمل كلامه اذ الطلاق يحتمل الاضافة
كقوله انت طالق غدا والى يستعمل للتوقيت فصار تقدير كلامه انت طالق مؤخرا الى
شهر وان لم يكن له نية يقع الطلاق منجزا اي في الحال عند زفر لانه الى للتأجيل او التأقيت
وكل ذلك صفة لموجود فلا بد من الوجود في الحال ثم يلغو الوصف لانه لا يقبل الا ترى انه
لو باع عبده بالف الى شهر يثبت الملك في الحال ويتأجل بعد الثبوت قال المصنف
اضافة اي اذا عرى عن النية تأخر الطلاق الى مضي شهر لان الى كما يدخل في الشيء
لتوقيته يدخل لتأجيل الثبوت ايضا فيصير كالمعلق به والطلاق بعد وقوعه
لا يقبل التأجيل فاما الايقاع فيقبل التأجيل بان يضاف الى الاجل الله كما لا يكون ابطالا
له وهو كالنصاب علة لوجوب الزكوة ولما اجل بحول تأجل الوجوب في الزكوة
الواجبة لانها بعد الوجوب لا تقبل الاجل والوجوب بنفسه تقبل فعمل الاجل
عمله فيما يقبله قوله فاما الغاية ان كانت بنفسها لم يدخل في الحكم كبعتك
من هنا الى هناك ومنه ثم اتموا الصيام الى الليل وان تناولها صدر الكلام كالغاية
لاخراج ما وراءه كما قلنا في المرافق وكما ادخل ابو حنيفة رحمه الله الغاية في الخيار
ومنع دخول العاشر في الاقرار من درهم الى عشرة لعدم التناول وان ادخلاه لعدم
القيام بنفسه وكذلك في الطلاق ودخول المبدأ عند ابي حنيفة للضرورة ان الغاية
ان قامت بنفسها بان تكون موجودة قبل التكلم ولا تكون مفتقرة في وجودها الى المغيا
لم يدخل تحت الحكم الثابت له لانها اذا كانت قائمة بنفسها لا تكون تابعة
المغيا مثل قوله بعت من هذا البستان الى هذا البستان فان الغاية لا يدخل
في البيع وكما لم يدخل الغاية في حكم المغيا قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل
وان تناول الغاية صدر الكلام اي يكون صدر الكلام واقعا على الجملة اي المغيا
والغاية جميعا فالغاية لاخراج ما وراءها فيدخل الغاية في الحكم كما قلنا في المرافق
انها داخلة تحت الغسل وهو مذهب عامة الفقهاء لان المقصود من ذكر المرافق اسقاط
ما وراءها اذ لولا ذكرها لاستوعبت الوظيفة كل اليد فلا يدخل تحت الاسقاط
بل بقيت داخلة تحت الوجوب لمطلق اسم اليد ولهذا فهمت الصحابة من اطلاق الايدي
في



في التيمم الايدي الى الاباط وقال ابو حنيفة اذا باع بشرط الخيار الى الغد او الى
الليل او الى الظهر يدخل الغاية في مدة الخيار لان الغاية ههنا للاسقاط فانه
لو شرط الخيار مطلقا يثبت الخيار مؤبدا ولهذا فسد العقد وكان ذكر الغاية لاخراج
ما وراءها فبقي الغاية داخلة تحت الجملة كالمرافق في الوضوء ومنع ابو حنيفة رح
في قوله لفلان علي من درهم الى عشرة دخول العاشر في الوجوب فيلزمه تسعة لان
مطلق اسم الدرهم لا يتناول العاشر فيكون ذكره لمد الوجوب اليه فلا يدخل وادخل
ابو يوسف ومحمد رحمهما الله العاشر في الحكم لان العاشر غير قائم بنفسه اذ لا تحقق للعاشر
الا بوجود تسعة قبله كما لا يتحقق الاول الا بوجود ثان بعده فلا يكون كل واحد
منهما غاية ما لم يكن ثابتا وذلك بالوجوب وكذلك في الطلاق اي دخول الغاية الاخرى
عنده ودخول الغايتين عندهما ثابت في قوله انت طالق من واحدة الى ثلاثة وانما دخل المبدأ
عند ابي حنيفة للضرورة وهي انه انما وقع ما بين المبدأ الاول والغاية الاخرى بنفسه
فيكون ما بين المبدأ الاول والغاية الاخرى ثانيا والثاني على حقيقته لا يتصور الا
بالاول فاقتضى ذلك دخول الاول ليصير هو ثانيا ولم يقتض دخول الثالث لان
الثاني ثان بلا ثالث فعملنا بالمبدأ اي الغاية الاولى على مجازه عملا بحقيقة الثاني
لانه هو الواقع والحكم المطلوب بهذا الايجاب فكان طلب حقيقته اولى من طلب حقيقة
الغاية بخلاف ما اذا قال انت طالق بائنة فانها تقع واحدة لان البائنة يلغو ولم
يمكن اثباتها الا لواحدة قبلها لانه لم يجر لها ذكر يحتمل الثبوت في الطلاق لا يثبت
الا بلفظ قوله مسئلة في للظرف والخلاف في انت طالق غدا او في غد فعلا الاحد فيها
واثباتها واحد وفرق بان اسقاط الحرف اوجب اتصال الطلاق بالغد فوقع في كله
فتعين اوله ولم يصدق في التأخير واثباته اوجب اتصاله بجزء مبهم فصدق في كونه
النية مبينة للابهام ومثاله ان صمت الدهر او في الدهر فالاول على الابد والثاني
على ساعة كلمة في للظرفية اي يجعل ما دخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت
الخروج في يوم الجمعة والركض في الميدان فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له
وان الميدان قد اشتمل على الركض وصار وعاء له هذا اصل كلمة في وقد يستعمل على سبيل
التوسع في مثل نظرت في الكتاب وانا في حاجتك على معنى ان الكتاب محل وعاء للنظر
وعلى معنى ان عنايته لما كانت مصروفة الى حاجته صارت كانها قد اشتملت عليه
لغلبتها على قلبه واختلف اصحاب ابي حنيفة رحمه الله في حذفه واثباته في ظرف الزمان

عدم ط

في الميدان

بتأخير ط

نحو انت طالق غدا او في غد فعال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله حذفها واثباتها سواء في
انت طالق غدا وانت طالق في غد سواء في الحكم حتى لو نوى اخر النهار في قوله في غد لا
يصدق قضاء لان حذف حرف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق بين قوله خرجت
يوم الجمعة وخرجت في يوم الجمعة وسكنت الدار وسكنت في الدار وقد اتفقوا على انه
لو قال غدا ونوى اخر النهار لا يصدق قضاء ويصدق ديانة فكذا اذا قال في غد
الا ترى ان قوله غدا معناه في غد لكن قد حذفت عنه في اختصارا فكانا في الحكم سواء
وفرق ابو حنيفة رحمه الله بين المسئلتين فيما اذا نوى اخر النهار فقال في قوله في غد يصدق
ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة لا قضاء لان اسقاط حرف الظرف اوجب
اتصال الطلاق بالغد على وجه الاستيعاب لكونه حينئذ شابه المفعول به
من حيث انه صار معمولا للفعل منصوبا به فوقع الطلاق في كله فعين ان يكون الطلاق
واقعا في اوله ليتحقق الاستيعاب فاذا نوى اخر النهار فقد غير مقتضى كلامه الى ما هو
تخفيف عليه فلا يصدق قضاء ويصدق ديانة لانه نوى محتمل كلامه واثبات حرف
الظرف اوجب اتصاله بجزء مبهم اذ ليس من ضرورة الظرفية الاستيعاب فوقوع
الطلاق في جزء مبهم والدلالة العرفية كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى
اخر النهار يصدق قضاء كما يصدق ديانة لان النية مبينة للابهام لا مغيرة
للحقيقة ومثل ما نحن فيه قوله ان صمت الدهر او في الدهر فكذا فالاول على الابد
حتى كان شرط الحنث جميع العمر والثاني على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر
بعدما شرع فيه حنث قوله مسئلة ويستعار للمقيد اذا نسب الى الفعل
كطالق في دخولك الدار لان المجرور بما في الظرف من معنى المقيد فكان بمعنى الشرط فلا
يقع بطالق في مشية الله وفي الدار ان اراد الدخول صدق ديانة ويلزمه عشرة
في الاقرار بعشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية وان نوى المعية صدق وطالق واحدة
في واحدة يقع واحدة فان نوى مع قبل الدخول وقعتا او الواو فواحدة ثم يستعار في
للمقيد اذا نسبت الى الفعل في قوله انت طالق في دخولك الدار لان الدخول لا يصلح ظرفا
للطلاق على معنى ان يكون شاغلا له لانه عرض لا يبقى فتعذر العمل بحقيقته في فيستعار
لمعنى المقيد والمجرور بما في الظرف من معنى المقيد اذ من قضيته الظرف الاحتواء على
المظروف ثم مقارنته بجوانبه فهما بالمعنى تعلق وجود الطلاق بوجود الدخول لان قران
الشي بالشي يقتضي وجوده ضرورة فكان من ضرورته تعلقه بوجود الدخول الا انه لا
تكون



لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده فلهذا قال بمعنى الشرط واذا صار
في بمعنى الشرط لا يقع الطلاق بقوله انت طالق في مشية الله تعالى لان المشية لا يصلح
ظرفا للطلاق فتعذر حمله على الظرفية فيحمل على التعليق فكان اضافة الطلاق الى
المشية تعليقا والتعليق بالمشية في حقيقة الشرط ابطال للايجاب فكذا هذا واذا قال
انت طالق في الدار واراد الدخول اي انت طالق في دخولك الدار صدق فيما بينه وبين الله تعالى
فيصير بمعنى ما ذكرنا وعلى ان في يستعار للمقيد يلزم المقر عشرة في الاقرار بعشرة في عشرة
بان قال علي عشرة في عشرة لعدم امكان الظرفية لان العشرة لا تصلح ظرفا فيه فيلغو فيلزم
عشرة وان نوى المعية صدق لان الظرف فيه معنى المقيد فيلزم عشرون وبقوله
انت طالق واحدة في واحدة يقع واحدة عند عدم النية سواء كانت المراة مدخولة
بها او لم يكن فان نوى مع يقعان جميعا قبل الدخول كما يقعان جميعا بعد الدخول وان
نوى الواو يقع واحدة قبل الدخول لحصول البينونة بما قبل الواو ويقعان جميعا بعد
الدخول كما لو صرح بالواو بان قال انت طالق واحدة وواحدة فانه يقع واحدة قبل الدخول
ويقعان جميعا بعد الدخول قوله مسئلة مع للقران فيقع في طالق واحدة مع واحدة
او معها واحدة ثنتان قبل المسيس وقبل للتقدم فيطلق للحال في طالق قبل دخولك
الدار وفي غير الملموسة واحدة قبلها ثنتان وقبل واحدة واحدة وبعد للتاخير
وحكمها ضد قبل والضابط ان الظرف ان قيد بالضمير كان صفة لما بعده والا فلما قبله
وعند للحضرة فاستعملت للامانة لدلالتها على الحضرة دون اللزوم ثم مع معناه لا اصلي
القران اي المقارنة لا ينفك عنه في اصل الوضع فيقع في قوله انت طالق واحدة مع واحدة
او واحدة معها واحدة طلقتان قبل المسيس او بعده وقبل للتقدم فاذا وصف
الطلاق بالقبلية المطلقة كان ايقاعا في الحال ولا يقتضي وجود ما بعده فاذا قال لامرأته
انت طالق قبل دخولك الدار طلقت للحال دخلت الدار بعده او لم يدخل واذا قال
لغير الملموسة انت طالق واحدة قبلها واحدة يقع طلقتان ولو قال لها انت طالق واحدة
قبل واحدة يقع طلقة واحدة وبعد للتاخير وحكم بعد ضد قبل اي اذا قال لغير الملموسة
انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع طلقة واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعد واحدة
يقع طلقتان والضابط في تخريج هذه المسائل شيئان احدهما ان الظرف اذا وقع بين
اسمين وقيد بالضمير كان صفة لما بعده وان لم يكن مقيدا بالضمير يكون صفة لما قبله
فاذا قال جاءني زيد قبل عمرو كانت القبلية صفة لزيد واذا قال قبله عمرو كانت القبلية

صفة لعمرو والمراد بكون القبلية صفة لكذا كونها صفة من حيث المعنى اي البعدية الى ك
هو معنى القبلية صفة معنوية لكذا واما اللفظ فمنصوب على الظرف ولو كانت صفة
لفظا لم يكن الا للمذكور اولا والثاني انه من اقر بطلاق سابق يكون ذلك ايقاعا منه
في الحال لان من ضرورة الاسناد الوقوع في الحال وهو مالك للايقاع غير مالك للاسناد
فيثبت به ايقاع في الحال تصحيحا لكلامه فاذا قال لغير الملموسة انت طالق واحدة قبلها
واحدة كانت القبلية صفة للثانية وليس في وسعه تقديم الثانية وفي وسعه القران
كما اذا قال معها واحدة فيثبت من قصده قدر ما كان في وسعه وصار كانه قال قبلها
واحدة وقعت عليك واذا قال انت طالق واحدة قبل واحدة كانت القبلية صفة للواحدة
الاولى ولم تقدها بهذا الوصف بان قال انت طالق واحدة وواحدة لوقعت الاولى
سابقة ولغت الثانية لعدم المحل فعند التاكيد به اولى وصار معناه قبل واحدة تقع
عليك واذا قال انت طالق واحدة بعدها واحدة وقعت واحدة لان البعدية صفة
للثانية فلا تقع لانه لو لم تؤكد الثانية بالبعدية لا تقع الثانية لعدم المحل فعند
التاكيد اولى وصار كانه قال انت طالق الاولى التي وقعت عليك واذا قال انت طالق
واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لان البعدية تصير صفة للاولى فيقتضي تاخير
الاولى وليس في وسعه ذلك بعد ما اوجبها وفي وسعه الجمع فيثبت من قصده ذلك
وصار معنى كلامه بعد واحدة تقع عليك عند الحضرة حتى اذا قال لفلان عندي
الف درهم كان اقرارا بالوديعة فاستعملت عند للامانة لان الحضرة تدل على الحفظ
دون اللزوم والوقوع عليه قوله مسئلة ان واذا ومتى ومتيما وكل وكلما
وما ومن للشرط واصلها ان ويختص بمعدوم على خطر الوجود وانه يمنع العلة عن
الانعقاد في ان لم اطلقك فانت طالق لم يطلق حتى يموت فتطلق في اخر حياته وتموت
هي فتطلق في اخر حياتها في الاصح ان هو الاصل في باب الشرط لانه مختص بمعنى
الشرط ليس له معنى لغوي سوى الشرط بخلاف سائر الفاظ الشرط فانها تستعمل
في معان اخر غير الشرط ولان سائر الفاظ الشرط انما تفيد الشرط بمعنى
ان فعلم انه اصل ومعنى ان يربط احدى الجملتين بالاخرى على ان يكون الاولى شرطا
والثانية جزاء يتعلق وجودها بوقوع الاولى كقولك ان تاتني اكرمك تعلق الاكرام
بالاتيان ويختص ان بمعدوم على خطر الوجود اي يتردد بين ان يوجد وبين ان لا يوجد
واما كان المعدوم لانه للمنع او للحمل ومنع الموجود والحمل عليه لا يتحقق وقوله على خطر
الوجود

الوجود احتراز عن المستحيل وعن الفعل المتحقق لا محالة كطلوع الشمس غدا ومجيء الى العاده
واثر ان في منع العلة عن انعقادها علة للحكم الى ان يبطل التعلق بوجود الشرط
فحينئذ تصير ما ليس بعلة علة وعلى ان ان للشرط المحض قالوا اذا قال الرجل لامراته
ان لم اطلقك فانت طالق ثلاثا لم يطلق حتى يموت فتطلق في اخر حياته قبل ان يطلقها
لان ان للشرط وانه جعل عدم ايقاع الطلاق عليها شرطا ولا يتيقن بوجود هذا
الشرط ما دام حيا وان ماتت المراة قبل ان يطلقها وقع الطلاق ايضا قبل موتها على
الاصح لان الايقاع من حكمه الوقوع وقد يتحقق العجز عن الايقاع قبل موتها لانه
لا يعقبه الوقوع فيتحقق شرط الحنث قوله مسئلة الكوفيون اذا للظرف
والشرط وعليه ابو حنيفة والبصريون للظرف وفيها شبهة من الشرط ولا يسقط
عنها معنى الوقت كمتى والفرق لزوم المجازاة لمتى في غير الاستفهام بخلاف اذا وعلى
صاحباه فاذا كان عنده وكمتى عندهما فاوقعاه عقيب اليمين لانها للوقت المستقبل
واستعملت خالية عن معنى الشرط في قولك كيف الرطب اذا اشتد الحر ولا تقول
ان واتيك اذا ذهب البرد لا ان لانها شرط وهو ما كان على خطر الوجود
واذا الامر مترقب او كائن فكانت مفسرة والشرط مبهم لكنها تستعار للشرط
ولا يسقط عنها معنى الوقت كمتى في عدم التقيد بالمجلس اجماعا قال قد استعملت
للشرط وحلها واحتج الفرا واذا تصيبك خصاصة فتجمل واذا استعملت فيها وقع
الشك في الطلاق فلم يطلق ووقع الشك في الايقاع المثبتة بعد ثبوتها فلا تبطل
بالشك قوله اذا كلمة مشتركة بين الظرف والشرط عند الكوفيين وعليه ابو حنيفة رحمه الله
فاذا استعمل في الشرط لم يبق فيها معنى الظرف وصارت بمعنى ان وعند البصريين اذا
للظرف وتستعمل للشرط لان فيها شبهة من الشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت عند استعمالها
للشرط كمتى فانها للوقت ولا يسقط عنها بحال والفرق بين متى واذا لزوم المجازاة لمتى في
غير موضع الاستفهام بخلاف اذا فان المجازاة بها غير لازمة بل المجازاة في حيز الجواز وعلى
هذا صاحباه ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فاذا كان عند ابي حنيفة رحمه الله وكمتى عندهما
بيانه فيمن قال لامراته اذا لم اطلقك فانت طالق قال ابو حنيفة لا يقع الطلاق حتى يموت احدهما
مثل قوله ان لم اطلقك فانت طالق واوقع ابو يوسف ومحمد الطلاق عقيب اليمين مثل قوله
متى لم اطلقك فانت طالق لان اذا اسم للوقت مثل سائر الظروف وهو للوقت المستقبل
واستعملت اذا خالية عن معنى الشرط في قولك كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ لا يصلح

انه هنا فلا يقال كيف الرطب اي اشتد الحر ويقال اتيتك اذا ذهب البرد ولا يقال اتيتك
ان ذهب البرد لان ان شرط والشرط ما كان على خطر الوجود وتردده واذا يدخل
لافادته الوقت الخالص على امر مترقب اي منتظر لا محالة كقوله تعالى اذا الشمس كورت
لان ذلك سيوجد قطعا او امر كائن اي موجود في الحال كقوله واذا تكون كريهة
ادعى لها واذا كان اذا مستعملا للمترقب او الكائن كان تفسيره من وجه ولم تكن
مبهمة من حيث ان وجوده في المستقبل معلوم للمتكلم وان لم يعلم وقت وجوده عينا
اذا كان مترقبا فلا يصلح شرطا لان الشرط مبهم متردد الوجود في المستقبل لكنها
تستعار للشرط لما ذكرنا من المناسبة بين الظرف والشرط ولا يسقط عنها معنى الوقت
اذا استعيرت للشرط مثل متى بل اذا اولى بان لا يسقط عنها معنى الوقت فان
المجازاة في متى لازمة ومع هذا لم يسقط عنه الوقت الذي هو حقيقة متى والدليل
على ان اذا لا تكون للشرط ان من قال لامراته انت طالق اذا شئت لم يتقيد بالمجلس
كما اذا قال متى فاذا مثل متى في عدم التقيد بالمجلس اجماعا فلو كان اذا للشرط
لبطلت المشية اذا قامت عن المجلس كما لو قال انت طالق ان شئت بطلت مشيتها
بالقيام عن المجلس فعلم ان اذا للوقت حقيقة واذا ثبت انه اذا كان الطلاق مضافا
الى زمان خال عن الايقاع وكما سكت وجد ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رحمه الله
قد استعمل للشرط وحده من غير اعتبار ظرف واحتج الفراء على انه اذا استعملت للشرط
وحده بقول الشاعر واستغن ما اغناك ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل
معناه وان تصبك خصاصة بلا شبهة لا ان اصابة الخصاصة من الامور المترددة
واذا ثبت استعمال اذا في الشرط الخالص وفي معنى الوقت وقع الشك في الطلاق لانه
ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع ولا يقع الطلاق بالشك ووقع
الشك في انقطاع المشية بعد ثبوتها فيما استشهدا به ولا يبطل بالشك قوله
مسئلة متى للوقت المبهم كان يجوز بها وجزم مع لزوم الوقت فوقع بطالق متى لم اطلقك
عقيب اليمين ولم يتقيد متى شئت بالمجلس وكذلك متى ما وكل وكلما يذكران في العموم
ان متى اسم للوقت المبهم بلا اختصاص بوقت دون وقت فكان مشاركا لان في الابهام
فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة وجزم ما دخل عليه متى بها مثل ان مع لزوم الوقت لها
حقيقة في الوقت فوقع الطلاق بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين وقوله انت طالق
متى شئت لم يتقيد بالمجلس وكذلك متى ما وكل وكلما يذكران في العموم اي يجي بحثهما في بحث العموم
قوله

قوله مسئلة كيف للسوال عن الحال فان استقام والا بطل فانت حر كيف شئت
اعتاق وفي الطلاق تقع واحدة والوصف والقدر بعدها للنية وقالا ما لا تقبل
الاشارة فحاله ووصفه اعني البينونة والسنية كاصله فيتعلق بتعلقه
كيف للسوال اي للاستفهام عن الاحوال ولا يكون ظرفا حقيقة لانه لا يتضمن معنى
في لكنه جار مجرى الظروف لتضمنه معنى على فاذا قلت كيف زيد كان معناه على اي
حال هو اصحيح ام سقيم قائم او قاعد وانما قلنا اذا كان متضمنا معنى على يكون جاريا
مجرى الظرف لانه متضمن للحال والحال جارية مجرى الظرف لانها مفعول فيها فان استقام
حمل كيف على السوال عن الحال بان يكون الشيء الذي يتعلق به كيف له حال يسال عنها
حمل عليه والا اي وان لم يستقم حمله على السوال عن الحال بطل ذكر كيف فعلى هذا قال ابو
حنيفة قول السيد لعبده انت حر كيف شئت اعتاق لانه لا يستقيم حملها على
السوال عن الحال لان الحرية ليس لها حال بل حكم شرعي يثبت بدون الوصف
فلا يتعلق بمشية العبد وهو معنى قوله والا بطل فلو شاء السيد عتقا على مال او
الى اجل او شرط او شاء التدبير فذلك باطل عنده وهو حر وقال ابو حنيفة في
قول الرجل لامراته انت طالق كيف شئت يقع طلقة واحدة قبل المشية والوصف
والقدر من بعد بالنية ثم ان لم يكن مدخولا بها فقد بانت لا الى عدة ولا مشية لها
وان كانت مدخولا بها فالتطليقة الواحدة الواقعة قبل المشية رجعية والمشية الى
المراة في المجلس بعد ذلك فان شاءت بائنة وقد نواها الزوج كانت بائنة وان
شاءت المراة ثلثا وقد نواها الزوج تطلق ثلثا ولو شاءت واحدة بائنة وقد نوى
الزوج ثلثا فهي واحدة رجعية وان شاءت ثلثا وقد نوى الزوج واحدة بائنة
فهي واحدة رجعية لانها شاءت غير ما نوى او تعتبر غير ما فوض اليها فلا تعتبر
وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله لا يقع عليها شيء ما لم تشاء فاذا شاءت في التفريع كما قال ابو حنيفة
وعلى قياس قولهما لو قال لعبده انت حر كيف شئت ينبغي ان يثبت ما شاء بشرط
ارادة المولى ذلك وقالا ما لا يقبل الاشارة اي لا يكون محسوسا مشارا اليه مثل
الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها فحاله ووصفه بمنزلة اصله فحال الطلاق اعني
البينونة والرجعية ووصفه اعني السنية والبدعة بمنزلة اصل الطلاق لان
وجوده لما لم يكن معاينا محسوسا كان معرفة وجوده باثاره واوصافه كوجود النكاح
يعرف باثره وهو ثبوت الحل ووجود البيع باثره وهو الملك واذا كان كذلك كان معرفة

وجوده مفتقرة الى صفة كافتقار وصفه وحوله اليه وكان وصفه منزلة الاصل
من هذا الوجه فاذا تعلق الوصف تعلق الاصل الذي هو منزلة النتيجة من وجه يتعلق
ايضا وقيل الاظهر ان الحال والوصف مترادفان فعطف الوصف على الحال منزلة
التفسير له فيكون الامثلة الاربعة امثلة للوصف قوله النوع الثاني
المركب الاصوليون ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا كلام فهو اذا ما انتظم من الحروف
المسموعة المتواضع عليها الصادرة عن مختار واحد والحروف فصل عن الواحد
و المسموعة عن المكتوبة والثالث عن المهمل والرابع عن صدورها عن اكثر من واحد
واختلف في اطلاقه على كلمات غير منتظمة المعاني واهل اللغة انه المركب من كلمتين
بالاسناد وهو نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى للافادة ولا ياتي ذلك الا في اسمين
او فعل واسم لوجود المسند والمسند اليه والكلمة التي بينها التركيب هي اللفظة المستقلة
الموضوعة لمعنى مفرد ه لما فرغ من النوع الاول شرع في النوع الثاني منه وهو المركب
اعلم ان الكلام قد يطلق على العبارات الدالة بالوضع تارة وعلى مدلولها القائم
بالنفس تارة والغرض هاهنا متعلق بالاول والكلام اللفظي قد يطلق تارة على ما
تالف من الحروف والاصوات من غير ان يدل على شيء ويسمى مهملا وقد يطلق على
ما يدل على شيء ولهذا يقال كلام مهمل وكلام غير مهمل وسواء كان اطلاق الكلام
على المهمل بطريق الحقيقة او بطريق المجاز فالمقصود في هذا الموضع بيان الكلام الذي
ليس بمهمل لغة وقد اختلفوا فيه فقال اكثر الاصوليين ان الكلمة المركبة من حرفين فصاعدا
كلام فلهذا قالوا في حده هو ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها
الصادرة عن مختار واحد فقوله ما انتظم كالجنس البعيد قوله من الحروف واراد به
حرفين فصاعدا فصل احترز به عن الحرف الواحد كق من زيد وعن الكلام النفساني
وقوله المسموعة فصل احترز به عن الحروف المكتوبة وقوله المتواضع على استعمالها
فصل احترز به عن المهمل وقوله الصادرة عن مختار فصل احترز به عما يسمع من
بعض الجمادات على صورة ما انتظم من الحروف المسموعة المتواضع على استعمالها فانه
لا يسمى كلاما على ما هو المصطلح هاهنا وقوله واحد فصل احترز به عما يصدر من اكثر
من واحد فانه لا يسمى كلاما ومنهم من قال الكلمة الواحدة وان كانت منتظمة من الحروف
لا يسمى كلاما وقد اختلف في اطلاق الكلام على ما اجتمع من كلمات غير منتظمة المعاني
كقول القائل زيد ادا في وغره فمنهم من ذهب الى انه كلام لان احد كلماته وضعت
للدلالة



للدلالة ومنهم من ذهب الى انه ليس بكلام ولا اختلاف في اطلاق اسم الكلام في هذه
عائد الى الاصطلاح الخارج عن وضع اللغة باتفاق الادباء واما حده باعتبار اصل
اللغة فقد قيل انه المركب من كلمتين بالاسناد واحترز بالمركب من الكلمتين عن الكلمة
الواحدة وبالاسناد وهو نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى لافادة المخاطب عن المركب
المزجي نحو خمسة عشر والاضافي نحو عبد الله والتقييدي نحو الحيوان الناطق فانها
وان كانت مركبة لكن ليس بالاسناد ولا يخرج عنه الجملة الشرطية لان الاسناد الذي هو
نسبة احدى الكلمتين موجود فيها والمركب من كلمتين لا ينافيها فان مفهوم اللقب لا يعتبر
والمركب من كلمتين اعم من التقديري والتحقيقي فيدخل فيه انصر ويا عبد الله و
من ظن انه يدخل في الحد نحو حيوان ناطق وانسان عالم وغير ذلك من المركبات
التقييدية لان فيه اسناد احدى الكلمتين الى الآخر فقد اخطا فان المراد بالاسناد
ما ذكر ولا شك ان المركبات التقييدية لا اسناد فيها ولا ياتي الكلام في اقل من
اسمين او فعل واسم لان الكلام فيه اسناد والاسناد لا بد له من مسند ومسند اليه
والاسم صالح لهما والفعل صالح للثاني فقط والحرف ليس بصالح لا للاول
ولا للثاني والتركيب الثنائي لا يزيد على ستة اسمين وفعلين وحرفين اسم وفعل
اسم وحرف فعل وحرف فالاول والرابع ياتي منهما الكلام لتحقق طرفي الاسناد
فيهما والاربعة الباقية لا ياتي منها الكلام لفقد الطرفين في الثالث والطرف الاول
في الثاني والثاني في الخامس والاول في السادس ولما كانت الكلمة مذكورة في حد الكلام
ذكر حدها فقوله اللفظ يتناول المهمل وغيره قوله المستقلة يخرج الحركات قوله
الموضوعة يخرج المهمل قوله لمعنى مفرد احترز به عن المركب المزجي والاضافي والتقييدي
والاسنادي فانه ليس شيء منها موضوعا لمعنى مفرد لان المراد بالمعنى المفرد المعنى الذي
يدل اللفظ عليه ولا يدل جزء اللفظ على شيء منه قوله الاصل الثاني في مبدا اللغات
وطريق معرفتها ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة ولولا
ذلك لما اختص كل لفظ بمعنى قلنا الوضع لضده ما امتنع وقد وجد في المشترك والمختص
الافادة ه لما فرغ من الاصل الاول شرع في الاصل الثاني الذي هو في مبدا اللغات وطرق
معرفتها اعلم ان معرفة مبدا اللغات متوقفة على معرفة الواضع فانه ما لم يتحقق الواضع
لم يعرف مبداها فلذلك وقع البحث عن الواضع والبحث عن الواضع مترتب على بيان
ان دلالة الالفاظ على المعاني بالوضع لا لمناسبة طبيعية بينهما فلذلك قدم هذا وقال

ليس بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية خلافا لبعض المعتزلة فانه قال لو لم يكن
بين اللفظ والمعنى مناسبة طبيعية لما اختص كل لفظ بمعنى واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة انه حينئذ اختصاص ذلك اللفظ بذلك المعنى دون لفظ اخر
واختصاص ذلك المعنى بذلك اللفظ دون معنى آخر يقتضي التخصيص بلا مخصص
قلنا نعلم ان الواضع في ابتداء الوضع لو وضع اللفظ لضد المعنى الموضوع له لما كان
ممتنعا وكيف يمتنع وقد وجد في الالفاظ المشتركة وضع الاسم لضدين كالجون
والقرء ونحوه والاسم الواحد لا يكون مناسبا بالطبع للضدين والمخصص لبعض
الالفاظ ببعض المعاني هو ارادة الواضع المختار سواء قلنا بالتوقيف او بالاصطلاح
قوله مسئلة الاشعري وجمع من الفقهاء ان الواضع هو الله تعالى فتلقى بتوقيف
بوحي او خلق الحروف المسموعة لواحد او جمع مع علم ضروري بدلالتها قالوا وعلم
آدم لا علم لنا الا ما علمتنا ما فرطنا علم الانسان ثم خلق اللغات وسميتموها
ذمهم على التسمية من غير توقيف واختلاف السنتكم والحمل على اللغة ابلغ من
الجارحة والبهشمية وجمع من المتكلمين انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد
او جمع على الوضع وعرف الباقون بالتكرار والاشارة كتعلم الطفل وما ارسلنا
الا بلسان قومه فالوضع متقدم ولابو اسحق ما يحتاج اليه في الواضع توقيفي
وارادا من التسلسل وغيره محتمل بالطريقين والقاضي كل من هذه ممكن والوقوع ظني
وهو المختار لنا على الاول ظاهر لظهور الامارات فان قيل وعلم الهمه وعلمناه صنعة
لبوس وان سلم فان اريد جميعها منع وان سلم لم يدل على التوقيف لجواز تعلم
مصطلح ماض وان سلم منع الحصر لجواز نسيانه واصطلاح متعقب وما
فرطنا لا يدل على التوقيف لجواز تبيين المصطلح والذم لاعتقاد الالوهية وا
خلاف الالسنة محمول على الاقدار على اللغات وهو اولى لتوقف التوقيف على
اي لكان اللفظ لذلك المعنى وهذا ان كان بتوقيف تسلسل فتعين الاصطلاح
قلنا خلاف الظاهر والاصل الحقيقة ولا يلزم من المجاز في آدم الا بدليل الاسراك
والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعلم كلها فانه علم جميع ما يمكن التخاطب به والعموم يدل
عليه وتعلمه مصطلحا قبله خلاف الظاهر ولا بد من دليل والاصل عدم النسيان وكذلك
فيما فرطنا وفي الذم على الاعتقاد حيث اضيف الى التسمية والحمل على اختلاف
اللغات اولى لقلة الاضمار والتسلسل يقطع بخلق العلم الضروري وهو لازم في الا
صطلاح

رسول من

الهم

تكن

في داود المجازم

٨٦

الاصطلاح اذ ما خاطبه ان كان الاصطلاح تسلسل فتعين التوقيف وجواب
البهشمية ان التوقيف ليس منحصرا في الرسالة ش اختلف الاصوليون في الواضع
على اربعة مذاهب ١ التوقيف ٢ والاصطلاح ٣ والتوقيف ٤ في البعض والباقي على الاحتمال
والتوقيف ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وجمع من الفقهاء الى ان الواضع هو الله
ووضعه متلقى لنا بتوقيف بالوحي او بخلق الحروف المسموعة لواحد او لجمع مع
خلق علم ضروري له او لهم بانها قصدت للدلالة على المعاني واحتجوا على هذا بايات
منها قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها الى قوله لا علم لنا الا ما علمتنا تقريره لو
لم تكن اللغات توقيفية لم يكن معلمه من عند الله تعالى واللازم باطل لقوله تعالى
وعلم ادم الاسماء كلها دل ذلك على ان ادم والملائكة لا يعلمون الا بتعليم الله تعالى
ومنها قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم واللغات
داخلة في العموم ومنها قوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم واباؤكم ما
انزل الله بها من سلطان ذمهم على تسمية بعض الاشياء من غير توقيف فدل على
ان ما عداها توقيفي ومنها قوله تعالى واختلاف السنتكم بيانه ان المراد بالالسنة
اللغات لا الجوارح من الالسنة لان اختلاف اللغات ابلغ في مقصود الاية
فالحمل عليها اولى تسمية للشيء باسم سببه واذا كانت اللغات مخلوقة كانت توقيفية
وذهب البهشمية وجمع من المتكلمين الى انها اصطلاحية انبعثت داعية واحد
او دواعي جماعة الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها ثم عرف الباقون بالتكرار
والاشارة كتعلم الوالدين الطفل واحتجوا على ذلك بقوله تعالى وما ارسلنا
من رسول الا بلسان قومه فانه دل على ان الوضع مقدم على البعثة فلو كانت
توقيفية لكان التوقيف بالوحي فيلزم تقدم البعثة عليه وذهب الاستاذ ابو اسحق
الى ان القدر الذي يحتاج اليه في المواضعة والاصطلاح توقيفي فرارا
من التسلسل لانه لو كان الكل بالاصطلاح احتيج في تعليمها الى اصطلاح اخر سابق عليه
وذلك الاصطلاح يعرف باصطلاح اخر فيتسلسل وجوز حصول غير ذلك القدر بكل واحد
من الطريقين وذهب القاضي ابو بكر الى ان كل واحد من المذاهب الثلاثة ممكن فانه لو فرض وقوعه
لم يلزم منه محال ووقوع البعض منها ظني فانه ليس عليه دليل قاطع والظنون متعارضة فتعين
هنا المصير الى التعيين والحق ان المطلوب في هذه المسئلة ان كان اليقين بالوقوع لبعض هذه
المذاهب فالمختار قول القاضي اذ لا يقطع بشيء منها وان كان المقصود هو الظن فالحق مذهب

ثم الشيخ بحا الاصطلاح والتوقيف

الله الشيخ ابو الحسن الاشعري لظهور الآيات في المطلوب فان قيل لا نسلم ظهور الآيات
في المطلوب اما قوله تعالى وعلم آدم فمعناه الهمه وبعث داعيته على الوضع واعطاه من العلوم
ما تمكن به من الوضع كما قال في حق داود وعلمناه صنعة لبوس اي الهمناه ولئن سلم ان المراد منه
تعليم الاسماء حقيقة والتوقيف لكن اراد به الاسماء مطلقا او الاسماء التي كانت موجودة كما مر
في زمانه الاول ممنوع والثاني مسلم ولئن سلم انه اريد به كل الاسماء مطلقا لكن ذلك يدل
على ان علم آدم بالاسماء توقيفا ولا يلزم ان يكون اصل الاسماء بالتوقيف لجواز ان
يكون تعليم مصطلح سابق على آدم والبارئ تعالى وقف آدم على ما اصطلح عليه غيره ولئن
سلمنا ان جميع الاسماء المعلومة لآدم بالتوقيف له من غير مصطلح سابق منع لكن لم لا يجوز
نسيان آدم لها ولم يوقف عليها من بعده واصطلح اولاده من بعده على هذه اللغات
والكلام انما هو في هذه اللغات واما قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء فالمراد به ان ما ورد
في الكتاب لا تفريط فيه وان كان المراد به انه تبيان لكل شيء فلا يدل على التوقيف
لجواز تبيين المصطلح لمن تقدم وبهذا يخرج الجواب عن قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم
واما آية الذم فالذم فيها انما كان على اطلاقهم اسماء الاصنام مع اعتقادهم كونها آلهة واما
آية اختلاف الالسنة فالالسنة فيها غير محمولة على نفس الجارحة بالاجماع فلا بد من صرفها
عن مفهومها الحقيقي وليس حملها على اللغات حتى يكون اختلاف اللغات آية اولى من حملها
على القدرة على اللغات حتى يكون الاقدار آية بل هذا اولى والتوقيف على معرفة
كون تلك الالفاظ دالة على تلك المعاني وذلك لا يعرف الا بامر خارج عن تلك الالفاظ وا
لكلام فيه ان كان بتوقيف كالكلام في الاول فيتسلسل فلم يبق غير الاصطلاح فيتعين
والجواب عن الاول ان حمل التعليم على الالهام خلاف الظاهر ولهذا فان من اخترع ا
مرا واصطلح عليه فيفسد يصح ان يقال انه ما علمه احد ذلك ولو كان اطلاق التعليم
بمعنى الالهام بما يفعله الانسان من نفسه حقيقة لما صح نفيه دل على انه مجاز والاصل صح
في الاطلاق الحقيقة ولا يلزم من المجاز فيما ذكرتم من التعليم في حق داود المجاز في حق آدم الا
بدليل دال على الاشتراك في المجاز والاصل عدمه ولا وجه لمنع تعليم كل الاسماء فان المنع
انما يصح اذا لم يكن جميع الاسماء موجودة في زمان آدم وهو ممنوع فان الله تعالى علم جميع ما
يمكن التخاطب به وحمل الكلام على العموم يدل عليه وتعليم آدم مصطلح من قبله خلاف
الظاهر فمن ادعاه لا بد له من دليل والاصل عدمه والاصل عدم النسيان وبقاء التعليم على
ما كان وقولهم المراد من قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء انه لا تفريط فيما في الكتاب ليس
بصحيح

٨٧

بصحيح فان في كل معلوم لكل عاقل قطعا فحمل اللفظ عليه لا فائدة فيه وقولهم لا منافاة
بينه وبين كونه معرفا اللغات ممن سبق فقد سبق جوابه وقولهم في آية الذم انما ذمهم على
اعتقادهم كون الاصنام آلهة خلاف الظاهر حيث اضاف الذم الى التسمية وما ذكروه
على الآية الاخرى فلا يخفى ان الحمل على اختلاف اللغة اولى من حمله على الاقدار لقلة
الاضمار اذ لا يفتقر الا الى اضمار اللغات وفي الاقدار يحتاج الى اضمار القدرة على
اللغات ولان اطلاق الالسنة على اللغات متعارف بخلاف اطلاق الالسنة على القدرة
على اللغات وقولهم في بيان لزوم الاقدار اولى من اختلاف اللغات انه يفضي الى التسلسل
قلنا يسقط بخلق العلم الضروري فانه لا مانع ان يخلق الله تعالى العبارات ويخلق لمن
يسمعها العلم الضروري بان واضعها وضعها لتلك المعاني ثم ما ذكروه لازم عليهم
في القول بالاصطلاح اذ ما يخاطب به ان كان باصطلاح تسلسل فلم يبق الا التوقيف
فيتعين وجواب ما ذكره البهشمية من المعارضة بالآية الاخيرة انه يلزم الدور لو
كان طريق التوقيف منحصرا في الرسالة وليس كذلك بل جاز ان يكون اصل التوقيف
معلوما اما بالوحي من غير واسطة او بخلق اللغات وخلق العلم الضروري للسامعين
بان واضعا وضعها لتلك المعاني قوله مسئلة ما لم يتشكك فيصح التشكيك
كالجوهر والعرض فمعلوم ان التواتر طريق تسميته وما ليس كذلك فطريقه الظن
باخبار الآحاد والاكثر الاول هو لا استقلال للعقل في معرفة اللغات لان الامور
الوضعية لا يستقل العقل بادراكها بل طريق معرفتها النقل فما كان معلوما بحيث لا
يشكك فيه مع تشكيك المشكك كعلمنا بتسمية الجوهر جوهرا والعرض عرضا ونحوه
من الاسامي فمعلوم ان التواتر طريق العلم بتسميته وما لا يكون كذلك اي لا يكون معلوما
لنا فطريق معرفته الظن باخبار الآحاد والاكثر انما هو للاول قوله المبادئ الفقهية
الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه وعليه فهذه اصول الاول الحاكم الله تعالى فلا
تحسين للعقل ولا تقبيح اي لا يوصف بهما فعل لذاته وانما يطلقان باعتبار موافقة
الغرض ومخالفته او امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فيدخل في الاول فعل الله ح
والواجب والمندوب لا المباح وفي الثاني الحرام لا المكروه والمباح او لما لفاعله مع العلم
والقدرة فعله بمعنى نفي الحرج فيدخل المباح والقبيح ما قابله وليس هذا بذاتي لاختلافه
باختلاف الاغراض واوامر الشارع واحوال الفاعلين وفعل الله تعالى حسن شرعا باعتبار
الثاني والثالث وكذا الثالث وفعل العاقل قبل البعثة لا يوصف بالاول والثالث بحكمه بالجمع والمعتزلة

والكرامية وآخرون على انقسام الفعل الى حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل
ضرورة كحسن الايمان او نظرا كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع او السمع
كحسن العبادات وقدماء المعتزلة بغير صفة موجبة والجبائية بصفة وآخرون
في القبيح دون الحسن لما فرغ من المبادي اللغوية شرع في المبادي الفقهية والا
حكام الشرعية الحكم الشرعي يستلزم حاكما ومحكوما فيه ومحكوما عليه فهذه اصول
اربعة الاول الحاكم الثاني الحكم الثالث المحكوم فيه الرابع المحكوم عليه الاصل الاول
الحاكم ولا حاكم الا الله ولا حكم الا ما حكم به ويتفرع عليه انه لا تحسين للعقل ولا تقبيح
اي لا يوصف بالحسن والقبح فعل لذاته واما يطلقان اي الحسن والقبح باعتبارات
ثلث اضافية غير حقيقية الاول باعتبار موافقة الغرض ومخالفته فالحسن ما وافق الغرض
والقبيح ما خالفه ويعني بالغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل المختار والثاني باعتبار
امر الشارع بالثناء على فاعله او ذمه فالحسن ما امر الشارع بالثناء على فاعله و
القبيح ما امر الشارع بالذم لفاعله فيدخل الاول اي الحسن باعتبار الثاني فعل الله
والواجبات والمندوبات لا المباحات ويدخل في الثاني اي القبيح باعتبار الثاني
الحرام لا المكروه والمباح والثالث باعتبار الحرج وعدمه فالفعل الذي لفاعله مع العلم به
والقدرة عليه ان يفعله بمعنى نفي الحرج في فعله هو الحسن وهو اعم من الحسن باعتبار
الثاني ضرورة دخول المباح فيه وعدم دخوله في الحسن باعتبار الثاني والقبيح ما فاعله
اي القبيح هو الفعل الذي ليس لفاعله مع العلم به والقدرة عليه ان يفعله والحسن
والقبح بالاعتبارات الثلث ليسا ذاتيين للافعال لاختلافهما بالنسبة الى الافعال
اما بالاعتبار الاول فلاختلافهما باختلاف الاغراض واما بالاعتبار الثاني فلاختلافهما
باختلاف امر الشارع واما بالاعتبار الثالث فلاختلافهما باختلاف احوال الفاعلين
وفعل الله لا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لتنزهه تعالى عن ان يكون له غرض
في فعله وفعل الله تعالى بعد ورود الشرع حسن بالثالث لانه لا حرج فيه ولا يتصف بالحسن
بالاعتبار الثاني ضرورة عدم ورود الشرع وفعل العاقل قبل ورود الشرع يتصف
بالحسن والقبح بالاعتبار الاول لانه يجوز ان يكون موافقا للغرض او مخالفا وبالاعتبار
الثالث لانه يجوز ان يكون فيه حرج او لا يكون فيه حرج ولا يتصف بالحسن والقبح بالاعتبار
الثاني ضرورة عدم ورود الشرع وفعل العاقل بعد ورود الشرع قد يتصف بالحسن
والقبح بالاعتبارات الثلث وذهب المعتزلة والكرامية وآخرون الى انقسام الفعل
الى

الى حسن وقبيح لذاته فمنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالضرورة كحسن الايمان
وقبح الكفران ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح
الكذب النافع ومنه ما يدرك العقل حسنه وقبحه كحسن العبادات كالصلوة والصوم
والحج وقبح صوم يوم العيد ثم قدماء المعتزلة زعموا ان الحسن والقبح غير مختص بصفة
موجبة لحسنه وقبحه والجبائية زعموا ان الحسن والقبح مختص بصفة موجبة لحسنه
وقبحه وزعم آخرون ان القبيح مختص بصفة موجبة لقبحه بخلاف الحسن فانه غير مختص
بصفة موجبة لحسنه وقبحه ~~وزعم ان القبيح~~ قوله للاولين قيح لو كان قبح الكذب
ذاتيا لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا والا لزم من صدقه غدا كذبه اليوم وما لزم
منه القبيح قبيح ولان المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما نفس الخبر فيلزم القبح مطلقا
او عدم المخبر عنه فيكون العدم علة لامر ثبوتي او المجموع فجزء علة او خارج فاما
لازم لنفس الخبر او عدم المخبر عنه او المجموع فيلزم ما لزم او الخارج عاد التقسيم و
تسلسل او غير لازم فيمكن فراقه ولان الخبر الكاذب يخرج بوضع امرا او نهيا عن
الكذب والحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع ولانه ينقلب واجبا او حسنا اذا استنقذ به
نبيا عن القتل ولانه لو قبح الظلم لذاته لزم تقدم المعلول على علته لتقدم قبح الظلم
على الظلم والايجاد بفعله ولكان القبح وهو وصف ثبوتي لاتصاف العدم به مقتضيا
معللا بما العدم جزؤه فان الظلم اضرار غير مستحق وفيها نظر اما الاولى فلجواز صدقها
عليه باعتبارين فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار استلزام القبيح كالجبائية واما الثانية
فلجواز كون عدم المخبر عنه شرطا في القبح والشرط غير مؤثر واما الثالثة فلعدم امتناع
كون القبح مشروطا بالوضع وعدم المطابقة مع العلم واما الرابعة فلعدم تعين الكذب
للخلاص لجواز التعريض ولو سلم فالحسن ما لازمه من التخلص واللازم غير الملزوم مع انه
عدم الاثم مع القبح وعدم الحرج شرعا واما الخامسة فالمتقدم الحكم بالقبح لا نفسه
لاستحالة تقدم الوصف على الموصوف وكونه معللا بالعدم ممنوع وعدم الاستحقاق لازم
غير ذاتي ولئن كان فالعلة اتصاف الوجود والعدم شرط قوله للاولين اي لاصحابنا حجج
الاولى لو كان قبح الكذب ذاتيا له لزم حسنه اذا قال لاكذبن غدا واللازم باطل
فالملزوم كذلك اما الملازمة فلانه اذا قال لاكذبن غدا فلا يخلو اما ان يصدق في الغد
ويكذب فان صدق في الغد يلزم منه الكذب اليوم وكذبه اليوم قبيح فصدقه في الغد الذي
لزم منه كذبه اليوم القبيح قبيح لان ما لزم منه القبيح قبيح فيلزم قبح الصدق وهو باطل

وان كذب في الغد يلزم حسن الكذب في الغد لان الكذب في الغد يلزمه صدقه اليوم وصدقه
اليوم حسن فكذبه في الغد الذي هو مستلزم لصدقه اليوم القبيح حسن لانه ما لزم منه
الحسن حسن واما بطلان اللازم فلانه اذا لزم حسن الكذب يلزم اجتماع النقيضين لانه
يلزم ان يكون الكذب الذي يكون قبيحا لذاته حسنا فيكون الشيء الواحد حسنا قبيحا
في حالة واحدة وهو محال الثانية ان المقتضي لقبح الخبر الكاذب اما اذا فات ذلك الافراد
ولم يكن فيها اما نفس الخبر اي نفس ذلك اللفظ وحينئذ يلزم قبح ذلك الخبر مطلقا سواء
كان صادقا او كاذبا او عدم المخبر عنه فيلزم ان يكون العدم علة لامر ثبوتي او مجموع الامرين
فيلزم ان يكون العدم جزء علة امر ثبوتي او امر خارج عن الخبر فذلك الخارج المقتضي
اما لازم الخبر المفروض او لازم لعدم المخبر عنه او لازم لمجموع الامرين فيلزم ما لزم
من المحالات المذكورة او لازم لامر خارج عن الخبر عاد التقسيم وتسلسل او غير لازم
للخبر الكاذب فيمكن انفكاكه عنه فلا يكون الخبر الكاذب قبيحا لذاته الثالثة لو كان
قبح الكذب وصفا حقيقيا لما اختلف باختلاف الاوضاع واللازم باطل اما الملازمة فلان
الحقائق لا تختلف باختلاف الاوضاع والاوصاف الحقيقية لازمة للحقائق فلا تختلف الحقائق م
باختلاف الاوضاع والا لزم لاختلافه باختلاف الاوضاع لان اختلاف اللازم يستلزم
اختلاف الملزوم واما بطلان اللازم فلان الخبر الكاذب يصح لو صار امرا او نهيا عن
الكذب في القبح الرابع لو كان الكذب قبيحا لما انقلب واجبا او حسنا لان الوصف لا ذاته م
الذاتي يمتنع انقلابه واللازم باطل فان الكذب قد يكون واجبا وحسنا اذا استنقذ به
نبيا عن القتل الخامسة لو كان الظلم قبيحا لذاته لزم تقدم المعلول على علته واللازم
ظاهر الفساد بيان الملازمة ان قبح الظلم الذي هو معلول للظلم متقدم على الظلم لانه
لو لم يكن قبح الظلم متقدما على الظلم لجاز فعله ضرورة عدم قبحه حينئذ وايضا لو
كان الظلم قبيحا لذاته لكان القبح الذي هو وصف ثبوتي لاتصاف العدم بنقيض القبح
معللا بما العدم جزؤه وذلك لانه حينئذ يكون القبح معللا بالظلم والعدم جزء
الظلم فان الظلم اضرار غير مستحق وفي هذه الحجة نظر اما الاولى فلجواز ان يكون صدقه في
الغد حسنا ولا يلزم من ملازمة القبيح له قبحه في ذاته بل قبحه من جهة استلزامه للقبيح
فلا يمتنع الحكم عليه بالحسن والقبح باعتبارين فالصدق حسن لذاته وقبيح باعتبار
استلزامه القبيح والحاصل ان الحكم عليه بالحسن والقبح غير ممتنع بالنظر الى ما اختص به
من الوجوه والاعتبارات الموجبة للحسن والقبح كما هو مذهب الجبائية وللقائل ان يقول
هذه الحجة



الحجة ذكرها الامام لابطال مذهب قدماء المعتزلة القائلين بان حسن الفعل وقبحه
لذاته او لوصف لازم لذاته لا لابطال مذهب الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات لا صح
وحينئذ يسقط هذا النظر واما الثانية فلا نسلم امتناع ان يكون القبح مشروطا
بعدم المخبر عنه فيكون العدم شرطا لا موثرا ولو سلم امتناع فيرد واما الثالثة فلانه لا
امتناع في كون القبح مشروطا بالوضع وبعدم مطابقته للمخبر عنه مع علم المخبر به كما كان
ذلك شرطا في كون الخبر كذبا واما الرابعة فلان الكذب غير متعين لخلاص النبي
من القتل لجواز التعريض بان ياتي بصورة الخبر ولا يقصد الاخبار عنه واذا لم
يكن الكذب متعينا للخلاص لا يكون قبيحا ولو سلم تعين الكذب للخلاص فالحسن
والواجب ما لازمه وتخلص النبي لا نفس الكذب واللازم غير الملزوم وغايته
انه لا اثم به مع قبحه ولا حرمة شرعا لترجح المانع عليه وللقائل ان يقول هذه الحجة
لابطال مذهب غير الجبائية وحينئذ يندفع النظر قوله فالحسن والواجب ما لازمه
وتخلص النبي لا نفس الكذب قلنا حينئذ لا يتم الحسن والواجب الا بالكذب وما لا
يتم الواجب والحسن الا به فهو واجب وحسن عندهم ولا يمكن الانفكاك للاثم عن القبح
عندهم وما ليس بحرام شرعا ليس بقبيح عندهم واما الخامسة فلا نسلم تقدم قبح
الظلم على الظلم فان قبح الظلم صفة له والوصف يستحيل تقدمه على الموصوف بل
المتقدم على الظلم هو الحكم بالقبح على الظلم الذي سيوجد ولا نسلم ان القبح معلل بالعدم بل القبح م
معلل بالظلم والظلم وجودي وعدم الاستحقاق وان كان لازما للظلم لكنه غير
ذاتي له ولئن فرض عدم الاستحقاق ذاتيا للظلم فالعلة للقبح ما في الظلم من الامر
الوجودي وعدم الاستحقاق شرطه قوله واستدل لو كان ذاتيا لزم قيام العرض
بالعرض لان الحسن زائد على الفعل والا لزم تعقله بتعقله ووجودي لانه نقيض لا
حسن وهو عدمي لاتصاف المعدوم به والا استلزم محلا وجوديا وهو قائم بالفعل لانه صفته
ابطال ولا استلزم
وبطلان التالي لان معنى قيامه به حصوله في الحيز تبعا لحصوله فيه والعرض حاصل في الحيز
تبعا لحصول الجوهر فيه فكان قائما بالجوهر وضعف بان الاستدلال على كونه وجوديا بالسلب
دوري لانه لا يعلم كونه عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود وليس كذلك لانه قد يكون ثبوتيا
كاللامعدوم او منقسما كاللا امتناع فلو علم به كونه وجوديا دار وبانه منطبق على
الامكان بانه ثبوتي لانه نقيض لا امكان واجيب بان الامكان تقديري فنقيضه
سلب التقديري والمقدر ليس عرضا واستدل ليس الفعل اختياريا فلا يوصفان لذاته

اجماعا لانه ان لزم فظاهر وان جاز وافتقر الى مرجح عاد التقسيم وتسلسل والا لكان اتفاقيا
وضعفيا بالقطع بانه اختياري للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار وبلزوم ذلك
في افعاله تعالى في الحسن والقبح الشرعيين واعلم ان المرجح هو الاختيار وان وجب الفعل
به فلا يخرج عن الاختيار في القدرة ن استدل على بطلان مذهب قدماء المعتزلة بوجهين العرض ص
مزيفين تقرير الاول انه لو كان الحسن ذاتيا للفعل لزم قيام العرض بالعرض والتالي باطل فا
لمقدم مثله اما الملازمة فلان حسن الفعل زايد عليه لانه لو لم يكن زايدا عليه لكان تعقله او
داخلا فيه وكلاهما باطل والا لزم تعقل الحسن مع تعقل الفعل وليس كذلك لانه قد تعقل
الفعل ويغفل عن الحسن فثبت ان الحسن زايد على الفعل وهو وجودي لان الحسن
نقيض لا حسن ولا حسن عدمي لصدقه على العدمي به اذ تصدق العدم لا حسن فلو كان
لا حسن وجوديا لاستلزم محلا وجوديا لامتناع اتصاف العدم بالوصف الوجودي
فثبت ان لا حسنا عدمي فنقيضه وهو الحسن وجودي لان احد النقيضين اذا كان
عدميا يكون الاخر وجوديا فثبت ان الحسن وجودي وهو قائم بالفعل لانه صفته وا
لفعل عرض والحسن ايضا عرض فيلزم قيام العرض بالعرض واما بطلان التالي فلان
معنى قيام العرض بالعرض حصول العرض في الحيز تبعا لحصول العرض الذي هو محله في الحيز
والعرض الذي فرضناه محلا للعرض حاصل في الحيز تبعا لحصول الجوهر فيه فكان العرض
الذي فرضناه قائما بالعرض قائما بالجوهر اذ لا معنى لقيام العرض بالجوهر سوى ان العرض
حاصل في الحيز الذي كان الجوهر حاصلا فيه ولا معنى لقيام العرض بالعرض الا حصول
العرض القائم في الحيز الذي كان العرض الذي هو المحل فيه فهما في حيز الجوهر تبعيته
فكان كل منهما قائما بالجوهر فلا معنى لقيام احدهما بالاخر وهذا الوجه ضعيف بانه
انا لا نسلم ان الحسن وجودي قوله لانه نقيض لا حسن وهو عدمي قلنا لا نسلم
ان لا حسنا عدمي فانه لا يعلم كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود ولا
يلزم ان يكون لا حسن سلب وجود فان ما دخل عليه صورة السلب قد يكون
ثبوتيا كاللامعدوم فانه هو الموجود اذ لا واسطة بين الموجود والمعدوم او يكون منقسما
الى الثبوتي والعدمي كاللا امتناع فانه منقسم الى المعدوم الممكن والموجود واذا كان
صورة السلب جاز ان يكون ثبوتية او منقسمة الى الثبوتي والعدمي لم يلزم كونه
عدميا اما على تقدير كونه ثبوتيا فلانه حينئذ يستدعي محلا ثبوتيا ولا يتصف العدم
به واما على تقدير كونه منقسما الى الثبوتي والعدمي فلانه حينئذ يجوز اتصاف
العدم

العدم به وكذا اتصاف الوجودي به فباعتبار اتصاف العدمي به يكون عدميا وبا
تصاف الوجودي به يكون وجوديا فلا يلزم ان يكون عدميا فثبت انه لا يعلم
كون لا حسن عدميا الا بعد معرفة انه سلب وجود والعلم بكونه سلب وجود موقوف
على العلم بكون الحسن وجوديا فالاستدلال على كون الحسن وجوديا بسلب لا حسن
دور وايضا هذا الدليل منطبق على الامكان بان يقال لو كان الفعل ممكنا لزم قيام
العرض بالعرض وذلك لان امكان الفعل زايد عليه والا لزم تعقل الامكان مع تعقل
الفعل وليس كذلك وهو وجودي لانه نقيض لا امكان وهو عدمي لاتصاف العدم به والا لزم
محلا وجوديا والامكان قائم بالفعل لانه صفته واجيب بان الامكان وصف
تقديري فنقيضه سلب التقدير والامر المقدر ليس عرضا فلا يلزم قيام العرض
بالعرض فلا نقض لامثاله في الحسن والقبح بان نقول انه وصف تقديري اجيب بانه
حينئذ يخرج عن كونه من الصفات الثبوتية للذات وهو المطلوب تقرير الوجه الثاني
ان فعل العبد ليس اختياريا وكل ما ليس اختياريا لا يوصف بحسن ولا قبح لذاته
ففعل العبد لا يوصف بهما اما الكبرى فبالاجماع واما الصغرى فلان فعل العبد
ان كان لازما له لا يسعه تركه فهو مضطر اليه لا مختار له وان لم يكن لازما جاز
تركه فاذا جاز تركه وافتقر الى مرجح عاد التقسيم بان يقال الفعل مع ذلك المرجح
اما ان يكون لازما او جائزا فان كان لازما ثبت كونه ضروريا وان كان جائزا عاد
التقسيم فاما ان ينتهي الى ما يكون لازما او الى ما لا يفتقر الى مرجح فيكون اتفاقيا
فلا يكون مختارا او يتسلسل الى غير نهاية لم يفتقر الفعل الى مرجح فهو اتفاقي
لان صدور الفعل حينئذ في زمان دون آخر لا لمرجح مع امكان صدوره في جميع الازمان
يكون اتفاقيا ويرد هذا الاستدلال وجوه الاول انه ادعيتم استدلالا على ما علم
بطلانه بالضرورة فيكون تشكيكا في الضروريات والتشكيك في الضروريات لا
يستحق الجواب وانما قلنا استدلال على ما علم بطلانه بالضرورة لانا نقطع بالضرورة
انا مختارون للقطع بالفرق بين الضرورة والاختيار بضرورة العقل الثاني لو كان
الدليل الذي ذكرتم على ان فعل العبد ليس اختياريا لزم ان يكون فعل الله تعالى
غير اختياري لان الترديد المذكور يطرد فيه بان يقال فعله تعالى اما ان يكون لازما او
جايزا والاول يكون ضروريا والثاني ان افتقر الى مرجح عاد التقسيم فيه والا فهو
اتفاقي لكن فعل الله تعالى اختياري لا اتفاقي فلا يكون الدليل المذكور صحيحا الثالث انه

الدليل المذكور لو كان صحيحا لزم ان لا يوصف فعل العبد بحسن ولا بقبح شرعا لان فعل
العبد غير مختار لما ذكرتم وغير المختار لا يتصف بالحسن والقبح شرعا والحق ان فعل العبد (على لا صدوره)
جائز صدوره ولا صدوره نظرا الى ذات الفعل ويترجح صدوره باختيار العبد فالمرجح
هو الاختيار وان وجب الفعل باختياره فالوجوب لاحق للفعل بالاختيار لا ذاتي والو
جوب اللاحق بالاختيار لا ينافي القدرة والاختيار بل الوجوب بعد الاختيار يثبت القدرة
والاختيار قوله قالوا العلم بتحسين العقلاء الصدق النافع مع قطع النظر عن
العوارض ضروري فكان ذاتيا ولانا نعلم ممن استوى له في حصول غرضه الصدق والكذب
ميله الى الصدق وليس الا لحسنه في ذاته ولانه لولا ذلك لما فرق قبل الشرع بين المحسن
والمسيء ولما كان فعله سبحانه حسنا ولجاز الامر بالمعصية والنهي عن الطاعة و ا
ظهار المعجز للكاذب ولتوقف الوجوب على السمع فيلزم افحام الرسل لان المدعو يمتنع
عن النظر في المعجز ما لم يعلم وجوبه ولا وجوب قبل الشرع اجيبوا بالمنع وانما اختلف
العقلاء ولو سلم منع كونه ذاتيا الا ان يتجرد عن امر خارج وهو ممنوع ومنع التساوي
اصلا وليس يسلم منع الميل بان مفهومهما بمعنى موافقة الغرض ومخالفته وما للفاعل فعله
وتركه متحقق قبل الشرع وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني والطاعة والمعصية ما ورد
فيهما امر ونهي فلا يمتنع ورود الشرع بالضد وعن الافحام بلزوم مثله في النظر فانه
ليس بضروري فله الامتناع ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر ومنع توقف النظر على وجوبه
لحصوله ممن لم يعلم وجوبه ولو سلم منع التوقف على العلم بالوجوب بل على نفس الوجوب
وهو ثابت نظر او لم ينظر ثبت او لم يثبت لظهور المعجز وامكان الاطلاع وعقل المدعو
وتمكنه من النظر وهو المفرط اقول قالت المعتزلة العلم بتحسين العقلاء الصدق
النافع وتقبيح الكذب الضار مع قطع النظر عن كل حالة تقدر من عرف او شريعة او غير
ذلك ضروري فكان الحسن ذاتيا للفعل الحسن وكذا القبح للفعل القبيح وايضا انا نعلم
ان من استوى في حصول غرضه الصدق والكذب وقطع النظر في حقه عن الاعتقادات
والشرايع وغير ذلك من الاحوال فميله الى الصدق وليس ذلك الا لحسن الصدق في ذاته وايضا
لولا حسن الفعل وقبحه بحسب العقل بل المدرك هو السمع وورود الامر والنهي لما فرق العاقل
قبل السمع بين المحسن والمسيء ولما كان فعل الله تعالى حسنا قبل ورود الشرع ولجاز الامر
بالمعصية والنهي عن الطاعة ولجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب ولتوقف الوجوب
عقليا على السمع فيلزم افحام الرسل من جهة ان النبي اذا بعث وادعى الرسالة ودعى الى
النظر

الى النظر في معجزته فللمدعو ان يمتنع عن النظر في المعجزة ويقول لا انظر في معجزتك ما لم
يجب علي النظر في معجزتك ووجوب النظر موقوف على استقرار الشرع بالنظر
في معجزتك فيمتنع عن النظر في المعجزة ما لم يعلم وجوب النظر ولا وجوب قبل الشرع
فتوقف وجوب النظر على ثبوت الرسالة وثبوتها على دلالة المعجزة عليها ودلالة
المعجزة تتوقف على النظر فيها والنظر فيها موقوف على وجوب النظر فان له ان يمتنع
عن النظر فيها ما لم يعلم وجوبه فيدور اجيبوا بمنع تحسين العقلاء الصدق النافع
وتقبيحهم الكذب الضار فان من العقلاء من لا يعتقد ذلك فلو كان تحسين العقلاء
باجمعهم الصدق النافع وتقبيحهم الكذب الضار ثابتا لما اختلفوا ولو سلم العلم بتحسين
العقلاء وتقبيحهم مع كونه ذاتيا فانه لا يلزم من اتفاقهم على التحسين والتقبيح ان
يكون الحسن او القبح ذاتيا اللهم الا ان يتجرد العقل عن امر خارج وهو ممنوع على ما
سيأتي واجيبوا بمنع تساوي الصدق والكذب في حصول غرضه اصلا وليس يسلم
تساويهما منع الميل الى الصدق وبان مفهوم الحسن والقبح بمعنى موافقة الغرض
ومخالفته وبمعنى ما للفاعل ان يفعله وما ليس للفاعل ان يفعله متحقق قبل الشرع
لا بالمعنى الذاتي على الوجه الذي هو المتنازع فيه وفعله تعالى حسن بالمعنى الثاني
وهو ان له فعله ومعنى الطاعة ما ورد الامر به ومعنى المعصية ما ورد النهي عنه
فلا يمتنع ورود الشرع بالضد اي بان يكون ورود الامر بما كان منهيا وورود
النهي بما كان مامورا وانما يلزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب ان لو لم يكن
لامتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب مدرك سوى القبح الذاتي وليس كذلك واجيبوا
عن الافحام بلزوم مثل هذا الافحام في النظر فان الافحام لازم على الايجاب
العقلي فان وجوب النظر عند المعتزلة ليس بضروري بل نظري لا يعلم الا بالنظر والا
ستدلال فللمدعو الامتناع عن النظر ما لم يجب ولا وجوب ما لم ينظر فله ان يقول
لا انظر في معجزتك ما لم يجب النظر علي ولا يجب علي النظر في معجزتك ما لم انظر فلا انظر
فلا يجب علي النظر فيلزم الافحام ومنع توقف النظر في المعجزة على وجوب النظر فيها
لانه قد يحصل النظر ممن لم يعلم وجوب النظر ولو سلم توقف النظر على وجوبه منع
توقف العلم على النظر بوجوبه بل توقف النظر على نفس الوجوب وهو ثابت متحقق (توقف النظر على العلم)
في نفس الامر نظر او لم ينظر ثبت الشرع عنده او لم يثبت لانه ظهرت المعجزة في نفسها
وكان تصديق النبي فيما ادعاه حكما وكان المدعو عاقلا متمكنا من النظر والمعرفة وقد

استقر الشرع وثبت والمدعو هو المفرط فحجته بنفسه ان قصر قوله مسئلة
اذا سلم انهما عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب لفائدة والا
لكان عبثا وهو قبيح وليست الفائدة لله تعالى لتعاليه ولا للعبد في الدنيا لان الشكر
فرع معرفة الله باتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال وتروك وهو تعب ناجز
ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل بالامور الاخروية لا يقال استدلال على ابطال
ضروري ولئن سلم منع ان الوجوب لفائدة وما المانع من كونها نفس الشكر لا امرا
خارجيا كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة وان كان امرا خارجيا فالامن من احتمال العقاب
بتركه ولا يخلو عاقل من خطوره لانا نقول ممنوع ولئن سلم ففي من ينتفع به والمانع كون
تحصيل المصلحة حكمة هي نفس الفائدة وليس فعل الشكر الحكمة المطلوبة من ايجاده والا
لعم الافعال وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما في الاكثر ولئن سلم عورض باحتمال
خطور العقاب على الشكر فانه تصرف في غير ملكه باتعاب النفس بغير فائدة راجعة
اليهما وهو قبيح او لانه كالاستهزاء كمن شكر ملكا جوادا على لقمة مذهب اصحابنا ان
شكر المنعم واجب سمعا لا عقلا خلافا للمعتزلة وهو متفرع على ثبوت قاعدة الحسن
والقبح العقليين فبطلانها يوجب بطلانه لكن جرت عادة الاصحاب بان يسلموا تلك
القاعدة ويثبتوا ابطال قول المعتزلة فيه على تقدير ثبوت تلك القاعدة ثانيا لسقوط
كلامهم فيه فنقول اذا سلم ان الحسن والقبح عقليان فشكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه
لو وجب شكر المنعم عقلا لوجب لفائدة والا لكان ايجابه عبثا وهو قبيح عقلا وليست
الفائدة لله تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد في الدنيا لان شكر الله عندهم هو معرفة الله
لان الشكر هو فرع المعرفة وانما هو عبارة عن اتعاب النفس وتكليفها مشاق افعال
المستحسنات العقلية وتروك المستقبحات العقلية وهو تعب ناجز وعناء محض
لا حظ للنفس فيه ولا في الاخرة لعدم استقلال العقل بمعرفة الفائدة الاخروية كذا
اخبار الشارع بها ولا اخبار لا يقال شكر المنعم معلوم لكل احد ضرورة فما ذكرتموه
استدلال على ابطال امر ضروري فلا تقبل ولئن سلم انه لا يكون كذلك منع ان يكون
ايجاب العقل الشكر لا بد ان يكون لفائدة قولكم والا كان عبثا وهو قبيح فهذا منكم
لا يستقيم مع انكاركم القبح العقلي كيف وان تلك الفائدة ان كانت واجبة التحصيل
اقتضت فائدة اخرى وتسلسل وهو ممتنع وان لم تكن واجبة التحصيل لم توجبه
العقل لها ولما لم تكن واجبا وان كان لفائدة فما المانع ان يكون الفائدة في الشكر نفس
الشكر



لا امرا خارجيا عنه كتحصيل المصلحة ودفع المفسدة عن النفس فانه مطلوب لذاته
لا لغيره وان كان لا بد من فائدة خارجية فلم لا يجوز ان يكون الفائدة الامن من
احتمال العقاب بسبب ترك الشكر على ما انعم الله به عليه من النعم اذ هو محتمل ولا
يخلو عاقل من خطور هذا الاحتمال بباله وذلك عند حلول الغوائل لانا نقول لا نسلم ان
شكر المنعم معلوم لكل احد بالضرورة ولئن سلم انه معلوم لكل احد بالضرورة ففي
من ينتفع بالشكر ويتضرر بتركه واما في حقه تعالى فلا لاستحالته ذلك في حقه قولهم فلم
يمنع رعاية الفائدة قلنا لما ذكرنا قولهم هذا منكم لا يستقيم قلنا انما ذكرنا ذلك بطريق
الالزام للخصم لكونه قائلا به وبه يبطل ما ذكروه في ابطال رعاية الفائدة كيف وقد
امكن ان يقال بوجوب تحصيل الحكمة لحكمة هي نفسها كما ذكروه من جلب المصلحة ودفع المفسدة
عن النفس ولا يمكن ان يقال مثل ذلك في فعل الشكر فانه ليس فعل الشكر هو الحكمة المطلوبة
من ايجابه ولو امكن ذلك لامكن ان يقال في جميع الافعال وهو خلاف الاجماع واذا لم يكن
الشكر هو الفائدة المطلوبة من ايجابه تعين التقسيم بحاله قولهم ما المانع ان يكون الفائدة
هي الامن من احتمال العقاب على ما ذكروه مبني على امتناع خلو العاقل من خطور ما
ذكروه من الاحتمال بباله وعدم خلو العاقل عن خطوره ممنوع كما هو معلوم في اكثر
العقلاء ولئن سلم عدم خلو العاقل عن خطوره عورض باحتمال خطور العقاب بباله
على شكر الله فان الشكر تصرف في ملك غيره باتعاب النفس دون اذن المالك لغير فائدة
راجعة الى الشاكر والى الله تعالى وهو قبيح او لان الشكر كالاستهزاء كمن شكر
ملكا جوادا على لقمة من الخبز قوله مسئلة لا حكم للافعال قبل الشرع
واختار بعض اصحابنا الوقف وفسره بان لله تعالى حكما ولكن لم يدل الدليل على
تعيينه وفسره اخرون من المعتزلة الواقفية بعدم الحكم اصلا لعدم الدليل
المثبت والحكم عندنا وان كان ازليا والمراد ههنا عدم تعلقه بالفعل قبل الشرع لان
الوجوب مثلا اما للاداء او لترتب العقاب على الترك وكل منهما منتف قبل الشرع فا
نتفى التعلق لعدم فائدته والمعتزلة ان حسن العقل فعلا ولا استوى فعله وتركه في
النفع والضر فمباح وان ترجح الفعل وذم تاركه فواجب والا فمندوب وان قبح وذم فاعله
فحرام والا فمكروه وان خلا عنهما قيل بالحظر والاباحة والوقف لنا وما كنا معذبين حتى نبعث
رسولا لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل والاولى تستلزم نفي الوجوب والحرمة
والا لما حصل الامن من العذاب بفعل الحرام وترك الواجب والثانية تستلزم الاحتجاج قبله

فيلزم نفي الموجب والمحرم فلان الحكم اما شرعي او عقلي وقد ابنا ان العقل غير موجب ولا
محرم ولا شرع قبل الشرع فلا حكم ص المختار ان لا حكم لافعال العقلاء قبل ورود الشرع
واختار بعض اصحاب ابي حنيفة الوقف وفسروه بان لله حكما ولكن لا دليل لنا على تعيينه
قبل الشرع وفسر الوقف آخرون نحو المعتزلة الواقفية بعدم العلم بالحكم اصلا لعدم الدليل
المثبت للحكم قوله والحكم عندنا وان كان ازليا فالمراد ههنا تعلقه بالفعل قبل الشرع علم ص
اشارة الى الجواب عن تقرير السؤال ان الحكم ازلي ولا يمكن انتفاؤه قبل الشرع وكيف
يصح القول بانه لا حكم فذكر تقرير الجواب ان الحكم وان كان ازليا لكن تعلقه التنجيزي بالافعال الشرع ص
ليس بازلي والمراد بقولنا لا حكم قبل الشرع عدم تعلقه التنجيزي بالفعل وقيدنا التعلق
بالتنجيزي احترازا عن تعلقه العلمي فانه ايضا ازلي وانما قلنا ان تعلقه التنجيزي منتف
قبل الشرع لان الوجوب قبل الشرع مثلا لو تعلق فتعلقه اما للاداء او لترتب العقاب
على ترك الواجب وكل منهما منتف قبل الشرع اما الاول فلان الاداء قبل الشرع غير
ممكن واما الثاني فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانتفى التعلق لعدم الفائدة
واما المعتزلة فقد قسموا الافعال الاختيارية الى ما حسنه العقل والى ما قبحه العقل والى ما
لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فان حسن العقل فعلا واستوى فعله وتركه في النفع
والضرر فمباح وان ترجح فعله على تركه وذم تاركه فواجب وان لم يذم تاركه فمندوب وان
قبحه العقل وذم فاعله فحرام وان لم يذم فاعله فمكروه وان خلا الفعل عن تحسين العقل
اياه وتقبيحه وهو الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح فقد اختلفوا فيه فقيل
بالحظر وقيل بالاباحة وقيل بالوقف عن الحظر والاباحة حجتنا المنقول والمعقول اما
المنقول فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وجه الدلالة منه انه امن من
العذاب قبل بعثة الرسل بنفي التعذيب على الاطلاق وذلك يستلزم انتفاء الوجوب
والحرمة قبل البعثة والا لما حصل الامن من العذاب بتقدير فعل الحرام وترك الواجب اذ هو
لازم لهما وقوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل فانه بحسب المفهوم يدل
على ان للناس حجة قبل الرسل فيلزم من ذلك نفي الموجب والمحرم واما المعقول فلان ثبوت
الحكم اما بالشرع واما بالعقل للاجماع وقد بينا ان العقل غير موجب ولا محرم ولا
شرع قبل ورود الشرع قوله فان قيل ليس العذاب لازما لجواز العفو والشفاعة
فلم يلزم من نفيه نفيهما وان سلم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا واللازم من نفيه نفيهما شرعا لا
مطلقا ولا دلالة على نفي الاباحة والوقف لعدم لزوم العذاب والمفهوم ان كان حجة فعلى الثانية
ما



ما على الاولى واستدلالكم على ان لا حكم حكم وهو متناقض قلنا اللازم عدم الامن ولا
انفكاك ودلت الآية على الامن فلا لزوم ولا حكم هنا اندفاع ما بعده والمراد نفي الوجوب
والحرمة والباقي بدليل آخر ولا تناقض لان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من
الاحكام ش فان قيل اما الآية الاولى فلا حجة فيها فانه ليس العذاب لازما لترك الواجب
وفعل المحرم لجواز العفو والشفاعة فلم يلزم من نفي العذاب قبل الشرع نفي الواجب
والمحرم وان سلم ان العذاب لازم لترك الواجب وفعل المحرم فاللزوم للواجب والمحرم شرعا
واللازم من نفي العذاب نفي الواجب ونفي المحرم شرعا لا نفيهما مطلقا فلا يلزم نفي الواجب والمحرم
قبل الشرع من نفي العذاب سلمنا ذلك ولكن ليس في الآية ما ينفي الاباحة والوقف لعدم لزوم
العذاب لشيء منهما بالاتفاق واما الآية الثانية فان سلمنا كون المفهوم حجة فما على
الآية الاولى من الاعتراض وارد بعينه على الآية الثانية واما ما ذكرتموه من المعقول
فاستدلالكم على ان لا حكم حكم بنفي الحكم وهو متناقض قلنا اللازم لترك الواجب وفعل المحرم
عدم الامن من العذاب لعدم تحقق الواجب وفعل المحرم دون عدم الامن والآية دلت
على الامن من قبل الشرع فاللازم وهو عدم الامن منتف قبل الشرع فلا يتحقق الملزوم
وهو الحكم قبل الشرع وبه يندفع ما بعده وهو السؤال الثاني المراد من التمسك
بالآية نفي الوجوب ونفي الحرمة قبل ورود الشرع ونفي الباقي بدليل آخر سياتي ونفي
الحكم وان كان حكما غير ان المنفي ليس هو الحكم مطلقا بل نفي ما اثبتوه من الاحكام فلا
ولا تناقض لتغاير النفي والمثبت قوله والقائل بالاباحة ان فسرها بما لا حرج
في فعله وتركه فمسلم او بما اذن فيه شرعا فلا شرع او ما حكم العقل فيه بالتخيير
بينهما فالغرض انه لا مجال للعقل فيه قالوا خلق المنتفع والمنتفع به مع القدرة وعود
النفع اليه فالحكمة تقتضي الاباحة قلنا معارض بانه ملك الغير وبجواز ان يكون الخلق
ليصبر المكلف عنه فيثاب والواقفية ان ارادوا به الوقف على السمع فمسلم او لتعارض
الادلة ففاسد لفساد هذه القائل بالاباحة ان فسر الاباحة بنفي الحرج عن الفعل والترك
فمسلم ولا نزاع في هذا المعنى وانما النزاع في صحة اطلاق لفظ الاباحة بازائه وان فسر
الاباحة بحكم العقل في الفعل بالتخيير بين فعله وتركه فالغرض انه لا مجال للعقل فانه من
القسم الذي لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح القائلون بالاباحة قالوا ان الله تعالى
ق ص خلق ما ينتفع به من المطعوم وخلق المنتفع به مع القدرة فانه اقدرنا عليه ومع عود النفع
اليه لانه ان لم يكن لخلقه فائدة يكون عبثا ويمتنع عود الفائدة اليه تعالى لتعاليه عنها

وليس للامراد اتفاقا بمعنى الانتفاع وهو اما التلذذ او التحلي او الاجتناب عن
الميل او الاستدلال على الصانع اذ الاصل عدم الغرض ولا يحصل شي منها الا بالتناول
فيعود المنفعة الى المنتفع به والحكمة تقتضي الاباحة قلنا هذا معارض بانه تصرف في ملك
الغير المصرح ملك الغير بغير اذنه تقتضي الحرمة فالحكمة تقتضي الحرمة وايضا يجوز ان
يكون خلقه ليصبر المكلف على تركها لتناوله ليثاب على الصبر والواقفية ان ارادوا
بالوقف توقف الحكم بهذه الاشياء على ورود السمع فمسلم وان ارادوا به الاحجام عن الحكم
بالوجوب والحظر او الاباحة لتعارض ادلتها ففاسد كما سبق **قوله** الاصل الثاني
في الحكم واقسامه وحده بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين ونقض طرده
بمثل والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بافعالهم وليس حكما فزيد بالاقتضاء او التخيير
ونقض العكس بكون الشي دليلا كالدلوك او سببا كالبيع وشرطا كالطهارة وهي
احكام فزيد او بالوضع فاورد ما في او من الترديد والاولى خطاب الشرع بفائدة
شرعية مختصة به اي لا تفهم الا منه لكونه انشاء لا خارج له تفهم منه ليخرج مثل غلبت
الروم لجواز علمه من خارج **ش** الاصل الثاني في الحكم الشرعي واقسامه حد الحكم الشرعي
بانه خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب مصدر بمعناه توجيه ما افاد
نحو الحاضر او من في حكمه والمراد ههنا ما يقصد به افهام من هو متهيئ للفهم وهو يتناول
خطاب الله تعالى وخطاب الملك والبشر والجن وباضافته الى الله تعالى خرج خطاب
غيره وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج مثل قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي
القيوم فانه خطاب الله تعالى لكن لم يكن متعلقا بافعال المكلفين ونقض طرد
هذا الحد بانه صادق بدون المحدود في مثل والله خلقكم وما تعملون فانه خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين ولم يكن حكما فزيد على الحد قولنا بالاقتضاء او التخيير
فاستقام طرده فانه خرج عنه مثل والله خلقكم وما تعملون فانه وان كان خطاب
الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء او التخيير ونقض عكسه بكون
الشي دليلا كدلوك الشمس لوجوب الصلوة وبكون الشي سببا كالبيع للملك وبكون الشي
شرطا كالطهارة للصلوة فانها احكام وخارجة عن الحد فانها وان كانت متعلقة بافعال
المكلفين لم يكن فيها اقتضاء ولا تخيير فزيد على الحد المذكور لفظة او بالوضع فاورد
على الحد بانه مشتمل على او وهو للترديد وهو ينافي التحديد وجعل المصنف الاولى
ما ذكره الشيخ جمال الدين ابن الحاجب في المختصر وهو خطاب الشرع بفائدة شرعية مختصة
به فقوله



فقوله خطاب كالجنس وباضافته الى الشرع خرج عنه خطاب غيره وخرج بقوله
بفائدة شرعية الخطاب الذي يفيد فائدة عقلية او حسية كالاخبار عن المعقولات
والمحسوسات والفائدة هي ما يكون الشي به احسن حالا وقوله مختصة به اي
بالخطاب اي لا تفهم هذه الفائدة الا من الخطاب لكون الخطاب المذكور انشاء لا خارج له
يفهم الفائدة منه فيكون مختصا به فخرج عنه مثل قوله تعالى غلبت الروم فانه
خطاب الشارع بفائدة شرعية لكن غير مختص به لجواز ان يعلم من خارج والانشاء
كلام لم يكن فيه بنسبة خارجية اي خارجة عن كلام النفس يتعلق بها كلام النفس بالمطابقة
بالمطابقة مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وقولنا بعت انشاء فانه لم يكن لها نسبة
خارجة عن كلام النفس يتعلق بها كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة بخلاف الاخبار
مثل زيد قائم فانه كلام حكم فيه بنسبة خارجة عن كلام النفس لها مطابقة واللا
مطابقة فانه يدل على الحكم الموجود في الذهن وهو لسنا كالقيام الى زيد بالاثبات ويسمى
هذا الحكم كلام النفس وهو متعلق بنسبة خارجية باعتبار المطابقة واللامطابقة
**قوله** والحكم ان كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا لاستحقاق العقاب
فوجوب وزاد الاشعري لفعل غير كف ودخل الواجب الموسع او لفعل ينتهض فعله
خاصة للثواب فندب وخاصة تفيد ان الترك لا يترتب عليه شي او لترك يصير فعله
سببا لاستحقاق العقاب فتحريم او لترك يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة و
ان لم يكن طلبا فان كان تخييرا فاباحة **ش** الاقوى انه قد علم بذلك حدودها ه لما ذكر حد
الحكم اراد ان يذكر اقسامه والحكم ان كان طلبا لفعل ينتهض تركه في جميع وقته سببا
لاستحقاق العقاب فوجوب فقوله طلبا خرج التخيير والوضع ويتناول الوجوب والندب
والتحريم والكراهة وبقوله لفعل خرج التحريم والكراهة وبقوله ينتهض تركه سببا لا
ستحقاق العقاب خرج الندب وقيد بقوله في جميع وقته ليدخل فيه الوجوب الموسع
وقيد الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله لفعل بقوله غير كف ليخرج عنه التحريم فان التحريم
ايضا طلب لفعل هو لكنه كف بناء على ان الكف فعل والاولى ان يقال فالخطاب لمناسب
**قوله** فتحريم ولان الطلب هو الايجاب لا الوجوب فانه اثره وان كان الحكم طلبا لفعل
ينتهض فعله خاصة للثواب فندب واما قال خاصة ليفيد ان الترك لا يترتب عليه
شي فخرج عنه الايجاب وان كان الحكم طلبا لترك فعل يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب
فتحريم فقوله لترك فعل خرج الوجوب والندب وقوله يصير فعله سببا لاستحقاق العقاب
خرج الكراهة وان كان الحكم طلبا لترك فعل يصير تركه خاصة سببا للثواب فكراهة وقيد
خاصة ليفيد

الفايدة ص

تعلق كلام النفس به

والا لا مطابقة [illegible]

ان فعله لا يترتب عليه شي فيخرج عنه التحريم وان لم يكن الحكم طلبا ما لكان تخييرا للمكلف
بين الفعل والترك فهو باحدو الاباحة وان لم يكن طلبا ولا تخييرا فوضعي وقد علم بذلك اقسام
الحكم وحدودها وهو ظاهر قوله فصل الواجب متعلق الوجوب يعني هو
الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وحدها يعاقب تاركه وبما توعد به على تركه
وبما يخاف وجواز العفو يرد الاول وصدق ايعاد الله يرد الثاني ويما يشك في وجوبه
الثالث والقاضي ما يذم تاركه شرعا بوجه ما وقال بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية
رعاية للعكس فاخل بالطرد لورود الناسي والنائم والمسافر فانه يذم بتقدير
واسقاطه كما يذم في الكفاية بتقدير ترك الجميع فان زعم انه يسقط بذلك قلنا ويسقط
بفعل البعض فلا حاجة اليه لما ذكر الوجوب في التقسيم اراد ان يذكر الواجب
والواجب هو الفعل الذي يتعلق به الوجوب فقال الواجب هو الفعل الذي ينتهض
تركه سببا للعقاب وهذا صحيح ولا يرد عليه ان العقاب قد لا يقع لان السبب
الوضعي يجوز تخلف المسبب عنه وحد الواجب بانه ما يعاقب تاركه وبانه ما توعد
بالعقاب على تركه وبانه هو الذي يخاف على تركه العقاب وهذه الحدود الثلثه
مردودة اما الاول فلجواز العفو يرده فانه يلزم عدم الانعكاس واما الثاني
فصدق ايعاد الله يرده فانه يلزم عدم الانعكاس ايضا واما الثالث فما يشك في وجوبه
يرده بما يشك وجوبه ليس بواجب ويخاف على تركه فيصدق الحد بدون المحدود فيلزم
ابو بكر الواجب ما يذم تاركه شرعا بوجه ما قوله ما يذم اي فعل يذم فالفعل كالجنس يساوي
الواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام وبقوله يذم يخرج عنه المندوب والمباح
والمكروه وبقوله تاركه خرج الحرام وقال شرعا ليوافق مذهبه من ان الحكم لا يثبت الا
بالشرع وقال بوجه ما ليدخل فيه الواجب الموسع والكفاية فانهما لا يذم تاركهما على
الاطلاق بل يذم توجه ما لان الواجب الموسع يذم اذا ترك في جميع وقته والواجب على
الكفاية انما يذم اذا تركه الكل فبعد قوله بوجه ما ذكره رعاية للعكس فانه لو لم يذكر لخرج
عن الحد الواجب الموسع والواجب على الكفاية فيلزم عدم الانعكاس وقال المصنف فاخل
القاضي بطرده هذا الحد بسبب ذكر هذا القيد لورود الناسي والنائم والمسافر فان صلوة
الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة مع صدق الحد عليها فان تاركها يذم بتقدير
انتفاء عذره وهو ما اذا لم ينتهها الى الموت مع القدرة على القضا فانه يذم على هذا الوجه ثم
قال المصنف فان زعم القاضي ان هذه الامور واجبة لكن يسقط وجوبها بذلك اي بالنسيان
والنوم والسفر فلا يلزم عدم الاطراد ضرورة صدق المحدود حينئذ قلنا اذا جوزتم
سقوط

فانتم ص

على الحرام الاطراد وقال الشارح



سقوط وجوبها بسبب فلا حاجة الى زيادة هذا القيد لانه حينئذ ان الواجب على
الكفاية ان لم يذم تاركه لان الوجوب يسقط بفعل البعض وكذا بقاء الواجب
الموسع والحق ان صلوة الناسي والنائم وصوم المسافر ليست بواجبة وذكر قوله
بوجه ما لا يخل بالاطراد فانا لا نسلم انه يذم شرعا تاركه بوجه فان الذم انما هو بسبب
ترك القضا عند القدرة والقضا امر جديد لا بسبب ترك صلوة الناسي والنائم وصوم
المسافر قوله تنبيه تعلى هذا فالفرض والواجب مترادفان وعند بعضهم ان
فالفرض لغة التقدير والقطع والوجوب السقوط والاضطراب وفي العرف الفرض
الثابت مقطوع به والواجب مظنون وحكم الفرض اللزوم علما وعملا فيكفر جاحده ويفسق
تاركه بغير عذر وحكم الوجوب اللزوم والوجوب عملا فلا يكفر جاحده ويفسق تاركه
انا استخف بسببه لا انا قلنا واعترض بان لا اختلاف في طرف اثبات الحكم لكون
هذا معلوما وذاك مظنونا لا يوجب اختلافا بما ثبت به ولهذا فانا اختلاف طرق
الواجبات في الظهور والخفاء والشدة والضعف لا يوجب اختلافا في الواجب من حيث هو
واختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها واجيب بان اختلاف الدليل
في اثبات العلم والظن اختلافا في ماهية الحكم لتباين المعلوم والمظنون في الاختلاف
الشدة والضعف في طرق النوافل لا يوافق الماهية بعد ثبوتها اختلاف العلماء
في ان الفرض هل هو عين الواجب او غيره فعلى الوجه الذي قسم الافعال يكون الفرض
والواجب مترادفين لان الواجب هو الفعل الذي ينتهض تركه سببا للعقاب وهذا
المعنى بعينه موجود في الفرض الشرعي وهذا المذهب اصحاب الشافعي وعند اصحاب ابي
حنيفة الفرض والواجب متباينان فالفرض لغة التقدير والقطع قال الله تعالى نصف
ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية وقال تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي قطعنا
الاحكام فيها قطعا ويقال فرض القاضي النفقة للمراة اذا قطعها وقدرها والواجب
لغة الساقط ماخوذ من الوجبة وهي السقوط ومنه يقال وجبت الشمس اذا
سقطت ووجب الحائط اذا سقط واضطرب وماخوذ من الوجيب وهو الاضطراب
او الثابت او اللازم ماخوذ من الوجوب وهو اللزوم قوله عليه السلم اذا وجب المريض
فلا تبكين باكية اي اذا استقر وزال عنه التزلزل والاضطراب وقول المصنف
الواجب السقوط والاضطراب تساهل لان الواجب هو الساقط والمضطرب لا السقوط
والاضطراب الفرض ما ثبت لزومه بدليل مقطوع به اي لا شبهة فيه مثل الايمان والصلوات

ومسهم

فساهم

الجنس او الواجب ما ثبت لزومه علينا بدليل مظنون اى فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة
وتعديل اركان الصلوة وصدقة الفطر والاضحية وحكم الفرض اللزوم علما اى تصديقا
بالقلب اى يحصل العلم القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيقة ثبوته بدليل مقطوع
به وعملا بالبدن اى يلزم اقامته بالبدن ايضا فيكفر جاحده لانه انكار الدليل
القطعي ويفسق تاركه الذي هو غير مستخف به اذا كان تاركه بغير عذر ولا يكفر
لانه تركه بما هو من الشرائع لا بما هو من اصول الدين لبقاء الاعتقاد على حاله وحكم
الواجب اللزوم عملا بالبدن فيلزم اقامته كما يلزم اقامة الفرض لكن لا يلزم اعتقاد
لزومه قطعا لان دليله لا يوجب اليقين فلا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا
ويفسق تاركه اذا استخف بسبب الواجب اى اخبار الاحاد بان لا يرى العمل به
لا ان ترك العمل بها مؤولا الاخبار الاحاد فانه لا يفسق لان التاويل سيرة
السلف والخلف في النصوص عند التعارض واعترض على ما ذكر من التفرقة
بين الفرض والواجب بانهما يطلقان على معنى واحد وهو الذي يتم تاركه بوجه
سواء ثبت بطريق قطعي او ظني فان الاختلاف في طرق اثبات الحكم ليكون هذا
معلوما وذاك مظنونا لا يوجب اختلافا فيما يثبت به فان اختلاف طرق الواجبات
في الظهور والخفاء والشدة والضعف لا يوجب اختلاف الواجب من حيث هو هو
اختلاف طرق النوافل لا يوجب اختلاف حقايقها واجيب بان اختلاف الدليل
في اثبات العلم والظن اختلاف في ماهية الحكم لان المعلوم والمظنون متباينان
والحاصل ان الفرض فيما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت المدلول على حسب
الدليل حتى كان التفاوت ثابتا بين الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين واما
اختلاف طرق الواجبات بالشدة والضعف والظهور والخفاء وطرق النوافل
اختلاف في لواحق الماهية بعد ثبوتها فلا يقتضي اختلاف الماهية قوله
فروع فمطلق القراة فرض بالمقطوع اقرؤا ما تيسر والفاتحة واجبة بالمظنون
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج فوجب العمل على انه
اكمال للاول وكذا مطلق الركوع باركعوا والتعديل واجب بخبر الواحد وكذا مطلق
الطواف بليطوفوا مع الطهارة وكذا تاخير المغرب الى العشاء بمزدلفة واجب
فان صلى في الطريق اعاد عند ابي حنيفة ومحمد عملا به فان اهمل فطلع الفجر لم يعد لخروج
وقت العشاء الذي وجب التاخير اليه فلو وجبت الاعادة بعده لكان الحكم بنسخ المغرب بخبر
الواحد

[illegible]



الواحد فالصحة ثابتة بالمقطوع وكذلك الحطيم من البيت بخبر الواحد فوجب الطواف
به احتياطا ولم يصح التوجه اليه وحده لثبوته بالكتاب ش اعلم ان الحاصل
في التفرقة بين الفرض والواجب التفاوت بينهما في ثبوت العلم والظن والتفاوت
بينهما ثابت في وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من وجوبه في
الواجب فمطلق القراءة فرض بالمقطوع بيانه ان النص المقطوع وهو قوله تعالى فاقرؤا
ما تيسر من القرآن اوجب قراءة القرآن في الصلوة فان المراد القراءة في الصلوة
بالاجماع وهذا النص باطلاقه وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج
المكلف عن العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو قوله صلعم
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله كل صلوة بغير فاتحة الكتاب خداج اوجب قراءة
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير موجب الكتاب وذلك
بان قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل بها من غير ان يجعل فرضا ليتقرر الكتاب على حاله ويجد
يكون قراءة الفاتحة اكمالا للاول لا القراءة التي هي فرض ثم مغيرا له فيحصل العمل
بالدليلين على مرتبتهما وكذلك مطلق الركوع فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى اركعوا
وخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم اذا قمت الى الصلوة فكبر ثم اقرأ ما تيسر من
القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعا ثم ارفع حتى تعتدل قائما اوجب التعديل وكذلك
مطلق الطواف فرض بالمقطوع وهو قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق والطهارة
واجبة بالمظنون اى بخبر الواحد وهو قوله صلى الله عليه وسلم الطواف صلوة الا ان الله تعالى
اباح فيه الكلام وكذا تاخير المغرب الى العشاء بمزدلفة ليلة النحر حيث افاض الناس
من عرفات واجب ثبت بخبر الواحد وهو ما روي ان اسامة رضي الله عنه كان رديف
رسول الله صلى الله عليه وسلم في الطريق الى مزدلفة فقال الصلوة يا رسول الله فقال صلعم
الصلوة امامك والمراد من هذا اللفظ اما الوقت او المكان لان الصلوة فعل المصلي
وفعله لا يتصور امامه وثبت ان التاخير واجب فاذا صلى المغرب بعرفات او في الطريق
بعد غيبوبة الشمس او بعد غيبوبة الشفق يؤمر بالاعادة عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله
وقال ابو يوسف لا يجب عليه الاعادة وكان مسيئا لانه اداها في وقتها الثابت بالكتاب او
السنة المتواترة الا ان التاخير سنة فيكون مسيئا بتركه ولهما ان وقت المغرب في هذا الوقت
وقت العشاء ومكانه لادائه مزدلفة بالحديث فاداؤها قبله في وقتها او في غير مكانها
وجب عليه الاعادة عملا بالسنة كما في سائر الصلوات اذا اديت قبل وقتها وكالجمعة

وصلوة العيد اذا اديتا في غير الصحراء وفنائه كالظهر المودى في المنزل يوم الجمعة
فان اهمل ولم يعد حتى طلع الفجر سقطت الاعادة لان الاعادة لما وجبت لتحصيل الجمع بينهما
في الوقت والمكان كما توجبه الاحاديث فاذا طلع الفجر وانتهى وقت الجمع وهو وقت العشاء
سقطت الاعادة لانا انما اوجبناها عملا بالخبر فلو اوجبناها بعد طلوع الفجر لحكمنا بفساد
ما ادى مطلقا وذلك من باب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم ولا يعارض خبر الواحد مقتضى
الكتاب وهو جواز المغرب المؤداة فلا نفسد المغرب المؤداة وكذلك يثبت الحطيم من البيت
بخبر الواحد والحطيم من الحطم وهو الكسر موضع متصل بالبيت من الجانب الغربي بينه
وبين البيت فرجة سمي الحطيم لانه كسر من البيت فيكون فعيلا بمعنى المفعول او لانه
كسر الله من دعا على المظلوم فيه فيكون فعيلا بمعنى فاعل والخبر الواحد الذي ثبت به
انه من البيت ما روي ان عائشة رضي الله عنها نذرت ان تصلي في البيت ركعتين
ان فتح الله تعالى مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاء بها النبي صلى الله عليه وسلم
عام حجة الوداع ليلا الى البيت فقصدتها سدنة البيت وقالوا انا نعظم هذا البيت
في الجاهلية والاسلام ومن تعظيمه ان لا يفتح بابه في الليالي فاخذ رسول الله
صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها الحطيم فقال صلى الله عليه وسلم صلي هاهنا فان الحطيم
من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت ولولا حدثان عهد
قومك بالجاهلية لنقضت بناء الكعبة واظهرت قواعد الخليل وادخلت الحطيم في
البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وان عشت
الى قابل لافعلن ذلك فوجب الطواف بالحطيم لهذا الخبر ولم يصح التوجه الى الحطيم
وحده في الصلوة لان كونه من البيت ثبت بخبر الواحد والتوجه الى الكعبة فرض
ثبت بالكتاب فلا يتادى به **قوله** مسئلة الفقهاء في الواجب المخير كخصال الكفارة
انه واحد يعيّنه فعل المكلف والجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير واخرون
انه واحد يتعين عند الله تعالى ويسقط بفعله او فعل غيره لنا ان الامر بواحد من اشياء
جائز عقلا فانه يصح تكليف المولى عبده بكتابة هذا الكتاب او ذلك على ان يثيبه على
ايهما كتب ويعاقبه بترك الجمع والنص دال عليه فانه لم يرد الكل ولا واحدا بعينه فتعين
المبهم اما الاول فلان التخيير لو اوجب عتق الكل اذا وكله في اعتاق احد عبديه و
التزوج بالخاطبين اذا وكلته باحدهما واما الثاني فلانه ينافي التخيير ثم اختلفوا
في الواجب المخير كما في خصال الكفارة فقال الفقهاء والاشاعرة ان الواجب منها واحد
لا بعينه

الجميع لوجب ...

٩٧

يُعيّنه فعل المكلف وقال الجبائي وابنه ان الكل واجب على التخيير ومعنى آخرون
الواجب منها واحد يتعين عند الله تعالى دون الناس ويسقط بفعله او فعل غيره
لنا ان الامر بواحد من اشياء جائز عقلا فانا نعلم قطعا ان المولى اذا قال لعبده
اذا قال لعبده اوجبت ان تكتب هذا الكتاب او ذلك الكتاب ايهما كتبت اثبتك
وان تركت الجمع عاقبتك ولست اوجب الجمع بينهما بل اوجب ترك احد لا بعينه فهذا
كلام معقول ولا يمكن ان يقال لم يكن العبد مامورا بالشيء لانه عرضة للعقاب بترك
الجمع ولا ان يقال الجمع مامور به فانه صرح بنقيضه ولا ان يقال واحد بعينه مامور به
لانه صرح بالتخيير ولا يبقى الا ان يقال المامور واحد لا بعينه والنص وهو قوله تعالى
فكفارته اطعام عشرة مساكين الاية دال على ان الواجب واحد لا بعينه فانه لم يرد
الكل ولا واحدا بعينه فتعين المبهم وهو الواحد اما الاول وهو انه لم يرد الكل فلان
التخيير لا يوجب الجمع لانه لو اوجب التخيير الجمع لوجب عتق الكل اذا وكله في عتق احد
عبديه على التخيير ولوجب تزوج الوكيل بالخاطبين اذا وكلته في تزويج احد الخاطبين
واما الثاني وهو انه لم يرد واحدا بعينه فلانه ينافي التخيير وذلك لان ارادة
بعينه يلزمها عدم جواز ترك ذلك الواحد المعين والتخيير يلزمه جواز تركه وبينهما منافاة
والتنافي بين اللازمين يلزمه التنافي بين الملزومين فيلزم التنافي بين التخيير وارادة
الواحد بعينه والاول ثابت فانتفى الثاني **قوله** قالوا غير المعين مجهول مطلقا
فاستحال التكليف به لاستحالة وقوعه فوجب الكل او معين قلنا ممنوع فانه معلوم
من حيث هو واجب واحد من الثلثة وان اطلق عليه غير المعين بخصوصية احد الثلثة
فصح التكليف لامكان الوقوع * قالت المعتزلة لا يجوز ان يكون الواجب واحدا لا بعينه
لان غير المعين مجهول مطلقا وكل مجهول استحال التكليف به لان شرط التكليف
الشعور بالمكلف به ولان المجهول استحال وقوعه من المكلف فاستحال التكليف به فغير
المعين استحال التكليف به واذا استحال التكليف بغير معين تعين ان يكون الواجب هو الكل
او واحدا معينا قلنا لا نسلم ان غير المعين مجهول مطلقا فانه معلوم من حيث انه واجب
وواحد من الثلثة وان اطلق عليه انه غير معين باعتبار خصوصية احد الثلثة فانه باعتبار
انه واحد من الثلثة لا بعينه غير متعين فصح اطلاق غير المعين عليه باعتبار انتفاء خصوصية
الثلثة فصح التكليف به لامكان وقوعه من المكلف باعتبار انه معلوم **قوله** قالوا
لو لم يجب الكل لوجب واحد فان تعين انتفى التخيير او وقع بين واجب وغيره وان لم يتعين فمن احد
غير واجب فان تغاير لزم التخيير بين واجب وغيره او اتحدا اجتمع الوجوب وعدمه قلنا لا يلزم في

عليه

في التزويج والاعتاق في الحوالة الواجب غير مخير فيه لانها امر والتخيير فيه مجاز عن افراده
والمخير فيه الافراد وليس هو واجبا اذا تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعددا حكما لو
حرم واحدا او اوجب واحدا قالت المعتزلة الكل واجب لانه لو لم يجب الكل لوجب واحد
واللازم باطل والملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه اذا كان الواجب
واحدا فلا يخلو اما ان يكون واحدا متعينا او واحدا لا بعينه فان تعين الواحد الواجب
انتفى التخيير لان التعيين ينافي التخيير لان من لوازم التعيين عدم جواز ترك المتعين ومن
لوازم التخيير جواز ترك المتعين وبين اللازمين تناف فيكون بين الملزومين تناف فعلى تقدير
التعيين يلزم انتفاء التخيير ولانه لو كان الواجب احدا معينا يلزم ان يقع التخيير بين واجب
وغيره وذلك لانه اذا كان الواجب احدا معينا يكون غير ذلك المعين غير واجب والتخيير
ثابت بين كل معين منها وبين غيره فيلزم ان يقع التخيير بين واجب وغير واجب وان لم يكن
الواجب واحدا متعينا وان لم يتعين الواجب الواحد فواحد منها غير واجب فان يغايرا
اي الواحد الواجب والواحد غير الواجب لزم التخيير بين واجب وغير واجب فيلزم ترك الواجب
وهو باطل وان اتحدا الواحد الواجب والواحد غير الواجب اجتمع الوجوب وعدمه قلنا ما
ذكرتم لازم عليكم في صورة تزويج الوكيل للخاطبين وفي صورة الاعتاق فان الواجب تزو
يجها من احدهما واعتاق احدهما وكلما يكون جوابا عنها في الصورتين فهو الجواب عن
صورة النزاع ولما كان هذا الجواب الزاميا لم يقنع به المصنف واشار الى ما هو الحق
فقال والحق ان الواجب غير مخير فيه لان الواجب احدها لا بعينه منهما والتخيير فيه ولا
محذور كما لو حرم واحدا او اوجب واحدا قوله قالوا يجب الكل ويسقط بالواحد اعتبارا
بفرض الكفاية قلنا العقاب بترك احد من ثلثه معقول وعقاب واحد غير معين غير معقول
والاجماع على تأثيم الجميع هناك وتأثيم بترك الواحد هنا قالوا لو ثبت لوجب كونه معلوما
عند الله لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم قلنا يعلم حسبما اوجب وقد اوجبه غير معين فيعلمه
كذلك قالوا يعلم ما يفعله المكلف فيوجب لامتناع ايجاب ما علم عدمه وقوعه قلنا ممنوع
والا لما وجب على الكافر ما علم عدمه وقوعه ولئن سلم منع ان المفعول بخصوصه هو الواجب
للقطع بتساوي المكلفين في الواجب وعدم اختلافه بالنسبة قال المعتزلة يجب الكل ويسقط
بالواحد اعتبارا بفرض الكفاية يعني كما ان فرض الكفاية قد يتعلق بجميع المكلفين ويسقط
بفعل الواحد منهم كذلك مع اشتراكهما في الوجوب مع سقوط الوجوب بفعل البعض قلنا
الفرق بينهما ثابت من وجهين احدهما ان العقاب بترك واحد لا بعينه من ثلثه معقول
وعقاب

قوله مجاز عن افراده والمخير فيه حقيقة
افراده وليس هو واجبا واذا
تعدد متعلق الواجب والمخير فيه تعدد
الواجب والمخير فيه

وعقاب واحد لا بعينه غير معقول فانه يمتنع عقاب احد الشخصين لا على التعيين فلا
يكون الوجوب متعلقا بواحد لا بعينه بخلاف عقاب المكلف المعين على ترك واحد لا
بعينه اذ يجوز ان يعاقب المكلف على احد الفعلين لا بعينه وثانيهما ان الاجماع منعقد
على تأثيم الجميع بترك فرض الكفاية وهنا انما يأثم المكلف بترك واحد ولهذا قيل ان
الواجب على الكفاية على الجميع ولم نقل بايجاب الجميع في الواجب المخير قالوا لو ثبت ان الواجب
واحدا لا بعينه لوجب ان يكون معلوما عند الله تعالى لاستحالة ايجاب ما ليس بمعلوم وان
كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا فالواجب يكون معينا عند الله تعالى فبطل كونه
غير معين قلنا لا نسلم انه اذا كان معلوما عند الله تعالى يكون معينا وذلك لان الله
يعلم الواجب حسبما اوجبه وقد اوجب غير معين فيعلمه غير معين القائلون بان الواجب
واحد معين قالوا الله تعالى يعلم ما يفعله المكلف فيكون متعينا في علم الله والوجوب
يتعلق به فيكون الواجب معينا وهو ما يفعله المكلف لان ما لا يفعله المكلف لان ما لا يفعله
يعلم الله عدمه وقوعه وذلك لانه لو كان ما علم الله تعالى عدم وقوعه يمتنع ايجابه لما وجب
على الكافر ما علم الله عدمه وقوعه ولما وجب على المكلف ما ترك من الفرائض لان الله تعالى
علم عدمه وقوعه ولئن سلم ان ما علم الله عدمه ووقوعه يمتنع ايجابه فيمنع ان ما يفعله المكلف
بخصوصه هو الواجب لانه لو كان ما يفعله المكلف بخصوصه هو الواجب لزم تفاوت المكلفين
في الواجب المخير عند فعل كل غير ما فعله الآخر واللازم باطل للقطع بتساوي المكلفين في الواجب
المخير وعدم اختلاف الواجب بالنسبة الى المكلفين بل الواجب هو ما يفعله المكلف من حيث
هو احدها لا بعينه لا من حيث خصوصه قوله مسئلة الجمهور في الواجب الموسع كالظهر ونحوها
ان جميعه وقت للاداء والقاضي ان الواجب الفعل او العزم ويتعين آخره ومن الشافعية
من عين اوله للاداء فان اخر فقضاء ومن الحنفية من عكس واذا قدم فنفل يسقط الفرض
الكرخي ان بقي بصفة المكلفين فما قدم واجب لنا الكلام ما ذكره في التقسيم بعد قالوا الامر
اناط الجميع اذ ليس المراد تطبيق اجزاء الصلوة على اجزاء الوقت ولا التعيين جزء لانتفاء دلالة
اللفظ فالتخصيص والتخيير تحكم ولانه لو تعين من الموسع جزء فما تقدمه غير صحيح وما تأخر
قضاء فلزم العصيان القاضي هو مخير في اوله وفيه بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما لم
يعص كخصال الكفارة اجيب بانه اول الوقت ممتثل لانه مصل لا لانه آت باحد الامرين
وبانه لو كان العزم بدلا وقد اتى به سقط المبدل كما في سائر الابدال ووجوب العزم على فعل كل
واجب مضيقا او موسعا من احكام الايمان ووفاء المعين للآخر لوجب مثله في اول العصر

ويمتنع ايجاب ما علم الله عدمه ووقوعه فلنا ان نسلم
انه يمتنع ايجاب ما علم الله عدم وقوعه
وذلك ظ

بالتاخير لترك الواجب بغير عذر اجيب انه مؤخر لا تارك مطلقا ولد التاخير والتعجيل
الواجب الموسع هو الذي يكون الوقت فاضلا عن فعله كصلوة الظهر في وقتها فمذهب
جمهور المتكلمين والفقهاء وجماعة من المعتزلة كالجبائي وابنه وغيرهما ان جميع ذلك الوقت
وقت لاداء ذلك الواجب فيه وقال القاضي ان الواجب في اول الوقت الفعل او العزم على
الفعل وفي آخر الوقت الفعل متعين ومن الشافعية من عين اول الوقت وقت الواجب فان اخر
الفعل عن اول الوقت واتى به في آخر الوقت فهو قضا ومن الحنفية من عكس اي ما ترك الواجب
آخره وادا قدم اي اذا اتى في اول الوقت ثم فعله نفل يسقط الفرض وقال الكرخي الصلوة
المأتي بها في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي آخر الوقت وهو باق على صفة المكلفين
فما قدمه واجب وان لم يدرك آخر الوقت ولم يبق على صفة المكلفين فما قدمه نفل وما ذكره في
التقسيم بعد قال الجمهور ان الامر بصلوة الظهر ونحوها نحو قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس الى غسق الليل افاد العموم بالنسبة الى جميع اجزاء الوقت المذكور وليس المراد به
تطبيق اجزاء فعل الصلوة على اجزاء الوقت بان يكون اول فعل الصلوة على اول الوقت
وآخره على آخره ولا اقامة الصلوة في كل وقت من اوقاته حتى لا يخلو جزء من الوقت عن
صلوة اذ هو خلاف الاجماع ولا تعيين جزء من الوقت لاختصاصه بوقوع الواجب فيه اذ
لا دلالة للفظ عليه فلم يبق الا انه اراد به ان كل جزء من الوقت صالح لوقوع الواجب فيه و
يكون المكلف مخيرا في ايقاع الفعل في اي جزء شاء منه ضرورة امتناع قسم آخر وهو
المطلوب فتخصيص الواجب وتعيينه في اول الوقت كما هو بعض الشافعية او آخره كما
هو مذهب بعض الحنفية تحكم وكذا التخيير بين الفعل والعزم كما هو مذهب القاضي تحكم
اذ لا دليل على التخصيص ولا على التخيير ولانه لو كان جزء من اجزاء الوقت الموسع
متعينا لتعلق الوجوب به فما تقدم ذلك الجزء صحيح لان الاتيان بالصلوة قبل وقتها غير
صحيح وما تأخر عن ذلك الجزء قضاء لان الاتيان بالصلوة بعد وقتها قضاء فيلزم العصيان
لانه اخرج الصلوة عن وقتها بالعمد والتسميان باطلان لانه خلاف الاجماع قال
القاضي ثبت الفعل والعزم قبل آخر الوقت حكم خصال الكفارة من حيث هو وجوب
احدهما لا بعينه وذلك لان الفعل لما جاز تركه بلا بدل فيكون الواجب في اول الوقت احدهما
فيكون المكلف في اول الوقت مخيرا بين الفعل والعزم فاذا اتى باحدهما في اول الوقت لم
يعص كخصال الكفارة اجيب بان الواجب في اول الوقت لو كان احدهما اي العزم والفعل
لكان الفاعل ممتثلا في اول الوقت بفعل الصلوة لكونها احد الامرين من حيث هو احدهما لا
على التعيين كخصال الكفارة والتالي باطل لان الفاعل انما يكون ممتثلا في اول الوقت لانه
متصل لانه آت باحد الامرين وبانه لو كان العزم بدلا وقد اتى به سقط المبدل
كما في



في سائر الابدال ووجوب العزم لا يدل على التخيير فان وجوب العزم على كل واجب مضيقا او
موسعا من احكام الايمان وقال المعين آخر الوقت الفعل غير واجب في اول الوقت لانه لو وجب
الفعل في اول الوقت لعصى المكلف بتاخيره واللازم باطل بالاجماع فالملزوم كذلك بيان
الملازمة ان المكلف حينئذ قد ترك الواجب بغير عذر ومن ترك الواجب بلا عذر فقد عصى
اجيب بانه حينئذ يكون المكلف مؤخرا للصلوة الى آخر الوقت لا تاركا لها مطلقا
وللمكلف التاخير والتعجيل والتاخير والتعجيل في الواجب الموسع كخصال الكفارة وكما
ان تارك احد الخصال لا يعصى اذا اتى بالباقي كذلك تارك الواجب الموسع في اول الوقت
لا يعصى اذا اتى في آخر الوقت قوله تنقسم العبادة اما غير موقتة ويجب على التراخي
خلافا للكرخي او موقتة ووقتها اما ظرف للمؤدى وشرط للاداء وسبب للوجوب كوقت
الصلوة فانه يفضل عنها ويفوت بفوته ويمتنع تقديمها ويتبعه في وصفه او سبب ويعاد
كالصوم فانه يتقدر به وشهود الشهر سبب مطلقا ولهذا صح صوم المسافر عن الفرض
او معيار لا سبب كالنذر والكفارة والقضاء او لا ولا كل حظ وهو المشكل كوقت الحج
فانه فاصل فاسبب الصلوة فوقت الاداء ايضا مشتبه فانه فرض العمر وفي تعيين العام
الاول خلاف والموخر الى الثاني موءد اجماعا اما الاول فلا يمكن اضافة السببية الى مجموع
الوقت والا لزم الاداء بعده خارج عن الوقت فيه تقدم على مجموع السبب فوجب البعض
ولهذا وجب فرض الوقت على من اسلم او طهرت وايامها عشر لآخر جزء الاول الجزء الموجود
لا مزاحم له فكان اولى بالسببية لصحة الاداء لكن لا على التضييق فليس من ضرورة تعيين
الوجوب الاداء للحال واعتبر بالثمن والمهر يجبان بالعقد والاداء بالطلب والمكلف
مخير بين التعجيل والتاخير فكان الوجوب بالسبب والاداء بالخطاب واما تعين اذا تضيق
الوقت ولهذا لم يكن على من مات قبل التضيق فرضه فاذا فات الجزء الاول ولم
يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الثاني وهلم جرا لانه لما لم يضف الى المجموع كان
الجزء المتصل به الاداء احق فاذا انتهى الى آخر الوقت خوطب بالاداء واستقرت السببية
واعتبر حال ذلك الجزء فان كان صحيحا كان الوجوب كاملا كما في الفجر فيفسد باعتراض الطلوع
او فاسدا كالعصر تنشأ وقت الكراهة كان ناقصا فلم يفسد بالغروب ولا يلزم ما اذا
ابتداها اول الوقت واعترض الاحمرار فانها لا تفسد لان الشرع اباح تعميم الوقت بالاداء
فيعفى ضرورته الحكم بالصحة لتعذر التحرز واذا خلا الوقت عن الاداء امكنت الاضافة
الى المجموع لانتفاء ضرورة النقل الى الجزء فيظهر في العصر يقضى في وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها

كاملة بسبب كامل فلا يقضى بناقصة ومن احكامها اشتراط الايقاع في الاجزاء والتعيين
بالفعل لحصول الكفارة وتاخيره عن الوقت مفوت فلا تنتفى شرعية فرض الوقت عنه
عنه لكونه ظرفا والنية شرط وتعيينها ايضا لعدم التعين بمطلق الاسم ولا يسقط التعيين
بالتضييق لانه بعارض تقصير المكلف ٥ العبادة نوعان غير موقت وموقت فاما غير الموقت
وهي التي لم يتعلق اداؤها بوقت محدود فذلك نوع واحد يجري فيه تقسيمات في ذلك
كالزكوة وصدقة الفطر والعشر ويجب على التراخي خلافا للكرخي فانه ذهب الى انها على الفور
اي يجب تعجيل الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولهم انه على التراخي انه يجوز تاخيره
عن اول اوقات الامكان لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه لا يعتد به فانه
لم يذهب اليه احد واما الموقت وهي ما يتعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك
الوقت فات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية فهي انواع اربعة لانه اما ان يكون
بحيث لو فات ذلك الوقت فات الاداء او لا يكون بهذه الحيثية والاول لا يخلو اما
ان يكون الوقت موسعا او مضيقا او لا يعرف توسعه وتضييقه النوع الاول جعل
الوقت ظرفا للمودى وشرطا للاداء وسببا للوجوب كوقت الصلوة فانه ظرف للصلوة
لان الظرف ههنا اي في اصول الفقه ان يكون الفعل واقعا فيه ولا يكون مقدرا به
ووقت الصلوة كذلك فانه يفضل عنها وشرط لاداء الصلوة لان شرط الشيء
ما يفوت الشيء بفوته ووقت الصلوة كذلك فانه يفوت اداء الصلوة بفوته وسبب
لوجوب الاداء لانه يمتنع تقدم الصلوة على دخول الوقت ويفسد تعجيل الاداء قبل
الوقت ولان المودى يتغير بتغير الوقت في صفته اي يختلف باختلاف صفة الوقت فان
الاداء في الوقت الصحيح كامل وفي الوقت الناقص ناقص والنوع الثاني من الموقتة
ما جعل الوقت سببا ومعيارا له كالصوم اي كصوم شهر رمضان فانه مقدر
برمضان فرمضان معيار له فان المعيار هو ان يكون الفعل الواجب واقعا فيه ومقدرا به
فيزداد بطول الوقت وينتقص بقصره ووقت الصوم كذلك فكان معيارا له لا ظرفا وا
ضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر رمضان كما اضيف الصلوة الى الوقت
فقيل صلوة الظهر فكان وقت الصوم سببا له كوقت الصلوة لان الاضافة دليل السببية
فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب وايضا شهود الشهر
سبب مطلقا اي في حق المسافر والمقيم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولان شهود
الشهر سبب مطلقا صح صوم المسافر عن الفرض كالمقيم حتى اذا نوى المسافر واجبا
اخر

اخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام
في حق المقيم والمسافر لان وجوبه لشهود الشهر وقد تحقق شهود الشهر في حق المسافر
كما تحقق في حق المقيم وسياتي ان شرعيته تنفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت
مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت له الترخص بالفطر دفعا للمشقة
فاذا ترك الترخص كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال
فان قيل لا بد من مناسبة بين السبب والمسبب ولا مناسبة بين الوقت ووجوب العبادة
فكيف يصح ان يكون الوقت سببا لوجوبها اجيب بان الوقت ليس بسبب حقيقة
بل السبب تتابع النعم على العباد فيه وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر شرعا لكن ترا
دف النعم لما كان في الاوقات جعل الاوقات التي هي محل حدوث النعم اسبابا
للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا واقيمت مقام النعم النوع الثالث من الموقتة
ما جعل الوقت معيارا له ولم يجعل سببا له مثل صوم النذر والكفارة والقضا
فانها مقدرة بوقت محدود كتقدير صوم النذر بما سمي من المدة وصوم الكفارة بالشهرين
وثلثة ايام وصوم القضا بمدة ما فات من الاداء فان الصوم في هذه الصور واقع في
الوقت ومقدر به فيزداد بطول الوقت وينتقص بقصره فيكون الوقت معيارا له ولا يكون
الوقت سببا للوجوب بل سبب وجوب الصوم في هذه الصور غير الوقت النوع الرابع
من الموقتة ما له من كل من الظرف والشرط والسبب والمعيار حظ وهو المشكل
كوقت الحج فانه وقع الاشكال من وجهين احدهما بالنسبة الى سنة واحدة فان الحج عبادة
تتادى باركان معلومة ولا يستغرق الاداء جميع الوقت فانه فاضل من هذا الوجه اشبه
وقت الصلوة ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا حج واحد اشبه وقت الصوم
والثاني بالنسبة الى سني العمر فان وقت الاداء ايضا مشتبه فان الحج فرض العمر
ووقته اشهر الحج ومن في السنة الاولى يتعين على وجه لا يفضل عن الاداء وباعتبار
اشهر الحج من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل في نفسه لكن
مشتبها وفي تعيين العام الاول خلاف فابو يوسف اعتبر جانب المضيق وقال
يتعين الاشهر من العام الاول للاداء كاخر وقت الصلوة للصلوة حتى لو اخر عنه
يأثم وعند محمد وجوبه بطريق التوسع حتى لم يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له
التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته العمر وعن ابي حنيفة رحمه الله تعالى
فيه روايتان وقول ابي يوسف بالمضيق وقول محمد بالموسع لا ينفي الاشكال لان ابا
يوسف

انما حكم بالتضيق على سبيل الاحتياط حتى لا يودى الى تفويت العباده لا من حيث
انه انقطع جهة التوسع بالكلية فان المؤخر الى العام الثانى جاز اداؤه فيه واذا
اداه فهو مود بالاجماع وانما قال محمد بالتوسع نظرا الى ظاهر الحال لانه لا يحتمل
التضيق عنده بدليل انه لو مات قبل ادراك الشهر من العام الثانى كان اشهر
العام الاول متعينة للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل ثم انه لو لم يؤخره ومات
قبل ادراك السنة ما ثم بالاتفاق اما عند ابى يوسف فظاهر واما عند محمد فلان
التاخير كان بشرط عدم الفوات وقد فوت فياثم اما النوع الاول من الموقت
فلا يمكن اضافة السببية الى مجموع الوقت لانه لو اضيف السببية الى
المجموع لكان الاداء بعده خارجا عن الوقت واللازم باطل فالملزوم كذلك اما
الملازمة فلانه لو روعى معنى السببية فى مجموع الوقت يلزم منه تاخير الاداء
قبل خروج الوقت ففيه ابطال معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما لقوله
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو روعى معنى الظرفية وادت الصلوة
فى الوقت يلزم منه تقدم الحكم على مجموع السبب وهو ممتنع بدلالة العقل واذا لم يمكن
ان يجعل مجموع الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية ولا يمكن ان يعتبر معنى السببية
وجب ان يجعل البعض سببا ضرورة وهو البعض الذى يستوى الاداء ليقع الاداء
بعد سببه وليس بعد الكل جزء مقدر اى مقدر معلوم يمكن ترجيحه على ساير
الاجزاء مثل النصف والثلث والربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل عليه
وبطلان الترجيح بلا مرجح فوجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء الذى لا يتجزى
اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزايد عليه للسببية ولهذا اى ولان بعض الوقت هو السبب
وجب فرض الوقت على من اسلم آخر جزء من الوقت كذا وجب فرض الوقت على الحائض اذا
طهرت فى ايامها عشرة آخر جزء من الوقت لان جزء الوقت سبب لوجوب الصلوة وقد تحقق
السبب فى حقهما فوجب الصلوة عليهما واذا ثبت الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل
بالاداء اولى بالسببية من غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب
بالسبب فاول الاجزاء موجود لا مزاحم له فكان اولى ان يجعل سببا لان الاداء صحيح بعده
الجزء الاول فلو لم يكن الجزء الاول سببا لما صح الاداء بعده ولما صار الجزء الاول سببا افاد
الوجوب بنفسه واما صحة الاداء لكن لا على التضيق لان الوجوب جبر من الله تعالى
بغير اختيار العبد فليس من ضرورته نفس الوجوب الاداء للحال بل الاداء متراخ الى
الطلب

الا انه صح

وجوبه صح



الطلب كثمن المبيع ومهر النكاح فانهما يجبان بالعقد ووجوب الاداء متاخر الى الطلب
والمكلف مخير بين التعجيل والتاخير فكان الوجوب بالسبب الذى هو اول الاجزاء والاداء
يجب بالطلب لى بالخطاب وانما يتعين الاداء اذا تضيق الوقت ولهذا اى ولان الاداء
انما يتعين اذا تضيق الوقت قلنا ان من مات قبل تضييق الوقت فرضه فان اتصل الاداء
بالجزء الاول كانت السببية مستقرة عليه واذا فات الجزء الاول ولم يتصل به الاداء
انتقلت السببية الى الجزء الثانى ثم الثالث وهلم جرا لانه لو لم تضف السببية الى مجموع
الوقت كان الجزء من الوقت المتصل به الاداء احق بالسببية فينتقل السببية من
الجزء الاول الى الجزء الثانى لانه لو لم ينتقل من الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء
المتقدمة على الاداء ام لا فان لم يضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحيته
الموجود للسببية واتصال المقصود به وهذا فاسد وان ضمت اليه يلزم التخطى عن
القليل بلا دليل وهذا ايضا فاسد فتعين الانتقال ثم كذلك ينتقل السببية من الثانى
الى الثالث الى ان يضيق الوقت بحيث لا يتسع فيه الاداء المفروض فاذا انتهى الى اخر
الوقت الذى لا يتسع فيه الا اداء المفروض خوطب بالاداء واستقرت السببية واعتبر
حال ذلك الجزء فى الصحة والفساد فان كان صحيحا اى غير موصوف بالكراهة ولم ينسب الى
الشيطان وجب الفرض به كاملا كما فى وقت الفجر فيفسد الفرض باعتراض طلوع الشمس
فى خلاله لان الجزء الذى تقررت السببية عليه وهو الجزء الذى قبل طلوع الشمس سبب صحيح
فثبت به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم المنذور المطلق لا يتادى
فى ايام النحر والتشريق وان كان الجزء الاخير الذى وجد الشروع فيه فاسدا اى ناقصا
بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يشرع فيه وقت الكراهة وجب الفرض به
ناقصا لان نقصان السبب مؤثر فى نقصان المسبب فيتادى الفرض بصفة النقصان
لسبب الشروع الواقع فى الوقت الناقص ولا يفسد بغروب الشمس بعد الشروع لان ما بعد
الغروب ليس بناقص بل هو كامل فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان
اولى بالجواز قوله وقيل يلزم جواب سؤال وارد على قوله فان كان صحيحا تقرير السؤال
انه قد ذكر انه اذا وجب كاملا لا يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر
ووقع آخره فى وقت الكراهة لا يجوز فاذا ابتدا صلوة العصر اول الوقت ومدها الى ان
اعترض احمرار الشمس ينبغى ان يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس تقرير الجواب
ان صلوة العصر اذا وقعت على هذا الوجه لا يفسد لان الشرع اباح للمصلى بعم الوقت

بالاداء فان تعميم الوقت بالاداء هو العزيمة لان الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه
في جميع الاوقات لمرادف نعمه عليه على التوالي في جميع الاوقات لا سيما في اوقات الصلوات
لانها اوقات وجوب الخدمة الا ان الله تعالى جعل له ولاية صرف بعض هذه الاوقات الى
حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل الوقت بالعبادة هو العزيمة ومن ضرورة تعميم الوقت
بالاداء الحكم بصحة الاداء اذا اعترض الاحمرار في اثناء الصلوة لتعذر التحرز عنه اذ لا يمكنه
الاقبال على العزيمة التي هي تعميم الوقت بالاداء الا بان يقع بعض اجزائها في الوقت الناقص
فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره
لانه حصل حكما لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بناء على الاول قوله واذا خلا الحتمل ان
يكون جواب سؤال يقرر السؤال هو ان يقال لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير و
تعين هو للسببية لعدم ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة
اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان يجوز قضاؤها في الاوقات
المكروهة تقرير الجواب انه اذا خلا الوقت عن الاداء امكننا اضافة الوجوب الى مجموع الوقت
لا سببا ضرورة نقل السببية من المجموع الى الجزء لانه انما جعل جزء الوقت سببا ضرورة
وقوع الاداء في الوقت لان الوقت شرط الاداء وظرفه وسبب الوجوب ولا يجوز ان يكون
الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعل جزء منه سببا والباقي ظرفا وهذه الضرورة
فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعل الوقت ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات
سقطت الضرورة ووجب العمل بالاصل وهو ان يجعل مجموع الوقت سببا لان الاضافة
الدالة على السببية الى جميع الوقت متحققة بقوله صلوة الظهر والظهر اسم لجميع الوقت
ولما جعل مجموع الوقت سببا ولا نقصان في مجموع الوقت كان الواجب على وفقه فلا يصح
اداؤه في وقت ناقص فيظهر في العصر انه اذا فات فقضى وقت الاحمرار لا يصح لوجوبها
كاملة بسبب كامل ولا يتادى ناقصا ومن احكام النوع الاول من الموقت ان يكون للمصلي
اختيار ايقاع الاداء في اي جزء شاء من اجزاء الوقت اولا او وسطا واخرا فلا يتعين
جزء الوقت للسببية بتعيين العبد قصدا ونصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية
ويتعين جزء الوقت بالفعل ضرورة تعين الاداء وهذا لان تعيين الشرط او السبب ضرب
تصرف فيه وليس للعبد ولاية وضع الاسباب والشروط فصار اثباتا ولانه التعيين قصدا انتهى
الى الشركة في وضع الاسباب وانما الى العبد ان يرتفق بما هو حقه من الاداء ثم يتعين سببه
حكما ونظير هذا خصال الكفارة الواجبة في الايمان فان الاختيار فيها للحانث ان شاء اطعم
عشره



عشرة مساكين وان شاء كساهم وان شاء حرر رقبة ولو عين شيئا من ذلك قصدا
لم يصح وانما يصح ضرورة فعله ومن احكامه ان تاخير الاداء عن الوقت مفوت للاداء
لانها شرط الاداء وهو الوقت ومن حكمه كونه ظرفا للواجب ان لا ينفي شرعية فرض
الوقت شرعية غيره لانه اذا كان الوقت ظرفا فاشتغال بعضه خاليا وبقيت منافع الوقت
على حالها فلم ينتف غيرها من الصلوات ومن احكامه ان التعيين شرط لان يصير ما له مصرفا
الحاعليه ومن احكامه ان تعيين النية شرط كالظهر مثلا لان المشروع لما تعدد
لم يصر متعينا بالاسم المطلق الا عند تعيين الوصف ومن احكامه ان التعيين الذي هو
شرط لا يسقط بتضيق وقته الاداء لان تضيق الوقت انما هو بسبب عارض بتقصير المكلف
ولو سعد الوقت افاد شرطا زايدا وهو التعيين فلا يسقط بما هو عارض بتقصير المكلف
قوله وهو اما الثاني فحكمه انتفاء شرعية غيره معه ضرورة كونه معيارا اولا يجمع فيه صفات
فقال ابو يوسف ومحمد لو ادى المسافر واجبا عليه او نفلا فيه لم يجز لان رخصة الفطر لا تجعل
غير الفرض مشروعا في وقته وقال ابو حنيفة رخصة الترك لحقه كيلا يضعف وبين التخفيف
القضاء فيه لانه غير مطالب بالاداء الآن فينزل منزلة شعبان في العلة الاولى بعني النفل لان ص
والثانية بسوعه وبهما روايتان واطلاق النية لوقوعه عن رمضان في الصحيح الا العزيمة والرخصة
لا يتطرق بها والمريض يفارق المسافر في تعلق رخصة المريض بحقيقة العجز دونه فيقع صومه
عن الفرض مطلقا في الصحيح واما النوع الثاني من الموقت فحكمه انتفاء شرعية غيره معه هذا
الوقت لان الوقت معيار واحد فاذا شرع فيه صوم وصار معيارا الواسع فيه غيره مع قيامه فيه
فكان من ضرورة تعيين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية غيره عنده لانه لا يتصور اداء
صومين بامساك واحد فلا يجتمع فيه وصفان اذ لا يتصور في الوقت الواحد الا امساك
واحد واذا كان كذلك يتادى الواجب على الصحيح المقيم بمطلق الصوم من غير تعيين لجهة
الفرض ومع الخطاء في وصف الواجب بان نوى صوم القضاء او النذر او الكفارة او النفل
فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله المسافر كالمقيم في هذا الحكم فلو ادى المسافر واجبا اخر عليه
او تنفل في رمضان او اطلق النية لم يجز ووقع عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام
في حق المقيم والمسافر فان وجوبه بشهود الشهر فقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم وقد ثبت ان
شرعه ينفي شرعية الغير فلا يبقى غير صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع
رخص للمسافر الفطر دفعا للمشقة ورخصة الفطر لا تجعل غير فرض الوقت مشروعا في
وقته فاذا ترك الرخصة كان هو والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال وقال

ابو حنيفة رحمه الله تعين الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص بترك الصوم الذي هو حق الشرع تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل المشقة ومن التخفيف صحة القضاء فيدل على اسقاط القضاء دون تتمته اخف عليه من اسقاط فرض الوقت لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت ويكون مواخذا بذلك الواجب لما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه نظرا الى مصالح دينه كان اولى لان المسافر غير مطالب باداء فرض الوقت فيه لانه مخير بين الاداء فيه والتاخير عنه واستقاء شرعية ساير الصيام لنسخ حكم الوجوب فان بقاء شرعية ساير الواجبات ثابت في الواجب الموسع بل هو حكم تعين هذا الزمان لاداء الفرض فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه من الواجب بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب آخر والعلة الاولى تقتضي انه اذا نوى النفل يقع عن فرض الوقت ويمتنع النفل ووقوعه نفلا او

العلة الثانية تقتضي انه لو نوى النفل يقع عما نوى فالعلة الثانية تسوغ النفل وبما اي منع النفل وتسويغه روايتان عن ابي حنيفة واما اذا اطلق النية فعلى الرواية التي لا يصح منه بنية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية النفل لما وقع عن فرض الوقت فمع انه لا يحتمل الفرض فبالنية المطلقة التي تحتمل الفرض اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح منه النفل ويقع عن النفل قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حق المسافر لما صار كشعبان حتى قبل ساير انواع الصوم فلا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما فكان الحمل على النفل الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والاصح ان اطلاق النية يوقع الصوم عن رمضان على الروايتين لان ترك العزيمة التي هي اداء صوم الوقت والرخصة لا تظهر بدون النية عن رمضان على الروايتين لان ترك العزيمة ... النية لا تحتمل واجبا آخر لان الرخصة انما تثبت بنية واجب آخر او بنية صح النفل وهذه النية لا تحتمل واجبا آخر ولا ليست غير فرض الوقت لانه لا يتادى بنية مطلق الصوم في غير رمضان فنيته اولى وليست نية مطلق الصوم بنية صح النفل ايضا بل تحتمل بنية مطلق الصوم النفل كما تحتمل فرض الوقت ولما لم يثبت الترخص الذي هو المغير فاطلاق النية ينصرف الى صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عند ابي حنيفة متعلقة بالفطر وبما في معناه من ما فيه يرجع الى المسافر في حق رخصة وغيرها الرخصة متعلقة بالفطر لا غير واما المريض فهو يفارق المسافر في حق الرخصة لان المريض يتعلق بحقيقة العجز دون المسافر فانه يستوجب الرخصة بعجز مقدر اي المسافر يستحق الترخص بافطار الصوم بعجز تقديري لا بحقيقي لان السفر المفضي الى المشقة والتعب بحسب الغالب

الغالب في حكم المحقق شرعا فاقيم السبب وهو السفر مقام المسبب وهو المشقة فاقام المسافر لا يظهر لقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو العجز التقديري لقيام سببه العجز وهو السفر بهما معه فلا يبطل حق ترخصه بهذا الصوم وقوله في الاصح اشارة الى تصحيح ما روي ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله

قوله تنبيه قال زفر اذا تعينت المشروعية بما تصور منه من امساك فرض لانه هو المستحق على المكلف فلم يحتج الى تعيين كهبة النصاب من الفقير ولنا العبادة اختيارية والقربة قصدية وعدم صحة غير المشروع لكونه غير مشروع لا لاستحقاق المشروع وهبة النصاب تجاوز عن الصدقة استحسانا قال زفر اذا تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى بلا نية من الصحيح المقيم لان الامر بالفعل اذا تعلق بمحل بعينه اخذ حكم المعين المستحق فصار ما يتصور من امساك في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع وكالاجر نادا دار الزكوة لما تعلق بمحل معين كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان لم ينوا الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط ثوبا بعينه كان الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية اجاب المصنف عنه بان الشارع وان عين الوقت لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى له المنافع التي بها يتمكن من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي بها ما هو مستحق عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم لم يكن صارفا ما له الى ما عليه ولا يحصل ذلك بعدم العزيمة لان العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه بالاختيار فلم يحتج الى النية لانا نقول انما شرطنا النية لصرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا لاختياريته لا اختيار اصل الفعل ولم يوجد اختيار العبادة عند عدم العزيمة وان وجد اختيار الامساك وعدم صحة صوم آخر غير المشروع لكونه غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه لاستحقاق المشروع كما لا يصح الصوم في الليل لكونه غير المشروع لا لاستحقاق المشروع وهذا بخلاف هبة النصاب فان المستحق صرف جزء من المال الى الفقير ليكون كفاية له وقد تحقق ذلك فان الهبة صارت تصدقا في حقه مجازا حتى لا يملك الرجوع فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت هبة حتى يملك المتصدق الرجوع فيها بدلالة في المحل

قوله

تنبيه فقال الشافعي لما كانت اخيارية وجب تعيين الرمضانية ايضا قلنا نعم الا ان
العبادة متحدة في زمانها فكان الاطلاق تعيينا او الخطاء في الوصف غير مانع ف
قال الشافعي رحمه الله لما كانت العبادة اختيارية وجب تعيين الرمضانية ايضا لان
الصوم متنوع في اوصافه فرضا ونفلا كاصل الامساك الذي هو متنوع عادة وعبادة
ومعنى العبادة معتبر في الوصف كما هو معتبر في الاصل فانه مامور به وتحصل به زيادة
ثواب لا يحصى تارك زيادة تغلظ في العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة كالاصل ومن
المميز حصول عبادة لا عن اختيار من العبد وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا
يغني عن تعيين الوصف لان اعتبار النية ليس لتمييز الوصف حتى يسقط اعتبار النية
بتعين المحل بل اعتبار النية ليحصل الوصف قال المصنف نعم لابد للوصف في التحصيل
بالنية نفيا للجبر الا ان العبادة متحدة في زمانها فكان اطلاق النية تعيينا فانه نوى
الصوم وهو واحد فتناوله مطلق الاسم فان الواحد في زمان او مكان ينال بالاسم نوعه
وباسم العلم فان زيدا لو نودي يا انسان او يا رجل وهو منفرد في الدار كان كما قيل يا زيد
وكذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فنية النفل خطاء والخطاء
في الوصف غير مانع فيلغو نية النفل وتعين نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا
فهو بمنزلة ما اذا نوى الفرض غير رمضان ولا فرض عليه فانه يكون نفلا لان الوصف
لغا فبقي مطلق النية قوله تنبيه ولما وجب التعيين عند الشافعي وجب من اوله
لافتقاره الى النية والعبادة متحدة فاذا خلا بعضها فسد فلم يعتد اعتراضها من
بعد كما لو تاخرت عن الزوال والتبييت اتباع لها قبلها فصححنا النية للقربة
والعبادة متحدة صحة وفسادا ودواما وقرانها لاول جزء سقط للعجز المبيح لجواز
التقديم مع الفصل حقيقة والاتصال حكما والعجز المبيح للتاخير مع الاتصال قائم في
افاق او قام بعد الصبح ويوم الشك وللاول فضل الاستيعاب وللثاني فضل
الاتصال فاستويا والترجيح بالوجود اولى من الكل فكان موجودا مع الكل حكما للاتحاد
اقامة للاكثر مقام الكل قال الشافعي رحمه الله لما وجب تعيين الصوم المشروع فيه
بالاجماع وجب من اول الصوم لان اول اجزاء الصوم فعل مفتقر الى العزيمة فاذا تاخرت
والعبادة متحدة خلا بعضها عن النية فيفسد فاذا اعترضت العزيمة بعد لم توجب
في الماضي بوجه لان النية لتخليص عمل العبد للعبادة واخلاص العبد انما يتحقق على
ما لم يعمله لا فيما قد عمله لانه خرج عن يده ولم يبق قادرا عليه فالجزء الماضي بسبب
خلوه عن النية يفسد فاذا فسد ذلك الجزء فسد الباقي لانه لا يتجزى وجب ترجيح
الفساد



الفساد احتياطا كما لو تاخرت النية عن الزوال وهذا خلاف تقديم النية على اول الصوم
وهو التبييت لان التقديم واقع على جملة الامساك واتباع للنية على العادة ولم يعترض
على ما تقدم من النية قبل الصبح ما يبطلها لان الشيء انما يبطل بما يضاده ولم يوجد ما
يبطل الصوم من الاكل والشرب والمباضعة وغيرها وما وقع منها قبل الصبح بعد النية
لا ينافي الصوم لان شرط المنافاة اتحاد المحل والليل ليس بمحل الصوم اصلا فصح التبييت
قال المصنف قلنا ان الافتقار الى النية لان يصير الامساك قربة والعبادة اي هذا
الامساك متحد غير متجزي صحة وفسادا ودوام النية وقرانها لاول جزء ساقط بالاجماع
للعجز المبيح لجواز التقديم مع الفصل عن اول الصوم حقيقة والاتصال حكما بجعل
الاتصال موجودا تقديرا فصار له فصل الاستيعاب ونقصان حقيقة الوجود عند
الاداء على حد الاخلاص وهو اقتران النية بالامساك فان النية تحسن بعض المحتملات في
امساك النهار قد يكون لله تعالى من حيث انه شرعه وقد يكون لغير ذلك من حمية او قلة
اشتهاء وغير ذلك فلا بد من النية ليتميز عن سائر المحتملات وهو حد الاخلاص والعجز المبيح
للتاخير قائم فيمن افاق عن اغماء او قام بعد الصبح وفي يوم الشك ضرورة لازمة لان
تقديم النية من الليل عن صوم الفرض حرام ونية النفل لا يجوز وهي لغو فعند حاجة الضرورة
فلان يثبت بها التاخير مع الاتصال بالركن اولى وللاول اي التبييت فضل ونقص اما
الفضل فهو الاستيعاب فان تقديم النية يقتضي استيعابها لجميع الامساك تقديرا
واما النقص فلان النية غير متصلة بالعبادة لحصولها ضرورة تحقق الفصل عن الصوم
حقيقة وعدم اتصال النية بالعبادة تحقيقا بعض وان اتصلت تقديرا آخر لان الاصل
وجود النية حقيقة وللثاني اي تاخير النية فضل ونقص اما الفضل فلان النية
متصلة بركن العبادة واما النقص فلعدم استيعاب النية لجميع الامساك فاستوى
الاول والثاني من حيث ان لكل واحد منهما كمالا ونقصانا فالكمال المستفاد الاستيعاب والنقصان
فيها عدمها عند الفعل والكمال في المتاخرة الوجود عند الفعل والنقصان فيها قصورها
عن الحل حقيقة لكنا استوينا في طريق الخصم قوله والترجيح بالوجود اولى من
الحال اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان تاخر النية عن اول الامساك يقتضي فساد
اوله لخلوه عن الشرط واذا فسد اوله لعدم العزيمة وانه غير متجزي فسد الباقي ضرورة عدم
التجزي ولا نقال ولم لا صح الباقي لوجود العزيمة فيه فصح الكل ضرورة عدم التجزي ايضا لانا
نقول ترجيح الفساد في باب العبادة اولى لانه اقرب الى الاحتياط اذ فيه الخروج عن العهدة

يبقى تقرير الجواب ان النية اذا كانت قبل الزوال يكون المقارن للنية اكثر الخالى
عنها فرجح الكثير على القليل لان الكثير باعتبار ذاته راجح على القليل فان الكثرة وان كانت
من الاوصاف كالصحة والفساد الا ان وصف الكثرة للشيء يوجد باعتبار ازدياد في اجزاء
ذاته فكان الكثرة وصفا راجعا الى الذات بخلاف الصحة والفساد لانهما من الاوصاف
المحضة التي لا تعلق لها بالوجود فانهما يطرآن بعد الوجود فالترجيح بالكثرة راجح الى الوجود
والترجيح بالصحة والفساد راجع الى الحال والترجيح بالوجود اولى من الترجيح بالحال لان الوجود
اصل والحال تبع وكان اتصال النية موجودا مع كل امساك حكما لان اتصال الامساك بالنية ضرورة
عدم التجزي فيجعل الاتصال الموجود مع اكثر الامساك الذي هو متحد غير متجز موجودا مع كل
الامساك اقامة للاكثر مقام الكل قوله تنفسد ومن هذا الجنس فانه لا يقبل صفة
النفلية لاتحاد العبادة فيصح بمطلق النية ومع الخطاء في الوصف ويتوقف مطلق امساكه
عليه ولو اداه عن قضاء او كفارة صح لان تعيينه عمل في اعدام النفلية التي هي حقه لا في
استعداد الوقت للقضاء والكفارة لانها حق الشرع ه ومن هذا الجنس الذي صار
الوقت متعينا له كتعين شهر رمضان للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت
معين كصوم يوم الخميس او صوم شهر رجب واحترز بالمعين عن النذر المطلق مثل
صوم يوم او صوم شهر فانه لا يقبل النفلية لانها لما انقلب صوم الوقت الذي هو النفل
بالنذر واجبا لم يبق نفلا وانما جعل صوم الوقت نفلا لان النفل هو الاصل في غير
رمضان وسائر الصيامات كقضاء رمضان وصوم النذر والكفارة بمنزلة العوارض
ولهذا يشترط في سائر الصيامات التعيين والتبييت واما انه لا يقبل النفلية لان
العبادة اي الصوم متحد والصوم الواحد المشروع في وقت بعينه لا يقبل وصفين
متنافيين من كونه واجبا ونفلا فان الواجب يستحق العبد بتركه العقوبة والنفل لا
يستحقها بتركه وقد ثبت الوجوب بالنذر فانتفى النفل فصار الصوم المشروع في الوقت
المعين واحدا من حيث انه لم يقبل صفة النفلية وان قبل صفة القضاء والكفارة فصح الصوم
المنذور بمطلق النية ومع الخطاء في الوصف اي بنية النفل كصوم رمضان ويتوقف
امساكه على صوم الوقت حتى جاز بنية النهار كصوم النفل وصوم رمضان ولو اداه بالنهار
صوم الوقت عن واجب اخر لقضاء او كفارة صح وتقع عما نوى اذا نواه من الليل اما اذا نواه
من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو المنذور لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة
من محتملات الوقت شرط فانه النية من الليل والامساك يتوقف على مشروع الوقت لا على
المحتمل

(في الهامش: لان النية من النهار في حق القضاء والكفارة صح)

١٠٥

المحتمل فصارت نية القضاء ونية النفل بمنزلة لا نية القضاء لما لغت بقي مطلق
النية واصل الصوم كاف فيكون نية القضاء ونية النفل سواء قوله لان تعيينه (في الهامش: النية صح)
تعليل لقوله ولو اداه عن قضاء او كفارة صح تقريره لان تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور
فيه عمل في اعدام النفلية التي هي حقه فان النفل في سائر الايام شرع حقا للعبد ليستفتح عليه
طريق اكتساب الخيرات من غير عود اثم عليه في ذلك على تقدير الترك ولم يعمل في استعداد
الوقت للقضاء والكفارة بان يبقى الوقت مستعدا للقضاء والكفارة حق الشرع الى احتمال (في الهامش: الى القضاء والكفارة صح)
الوقت صوم القضاء والكفارة حق الشرع فلو عمل تعيين الناذر الوقت للصوم المنذور فيه
في استعداد الوقت لصوم القضاء والكفارة الذي هو حق الشرع لصار العبد مبدلا للمشروع (في الهامش: ع)
الذي ليس حقه من تلقاء نفسه وذلك لا يصح قوله واما الثالث فحكمه وجوب النية
في الاكثر وتوقف الامساك على المشروع في الوقت وهو النفل فوجبت من اوله ولم يتوقف
على الواجب لان التعيين من العبد والتوقف لما عين بالشرع ولا يفوت لعدم تعين الوقت
ه واما النوع الثالث الموقت وهو الذي يكون الوقت معيارا له سببا فحكمه وجوب النية
في اكثر الامساك فانه من حيث انه قربة وجبت النية وتكفي في اكثر الامساك كما في صوم
رمضان والنذر المعين والتطوع ومن حيث انه غير معين بهذا الوقت هو من محتملات
الوقت يتوقف الامساك فيه على الصوم المشروع في الوقت وهو النفل فان النفل هو الموضوع
الاصلي في غير رمضان فيتوقف عليه فلا ينعقد على غيره فوجبت النية من اوله ليقع الامساك (في الهامش: لان الواجب صح)
من اوله من محتملات الوقت ولا يتوقف الامساك على الصوم الواجب من محتملات الوقت وتعيين
الواجب الذي هو من محتملات الوقت من العبد وانما يكون التوقف على الموضوعات الاصلية
التي تعينت بالشرع فاذا نوى من الليل صوم القضاء ينعقد الامساك من اول النهار
لمحتمل الوقت فيجوز فاما اذا انعقد الامساك لموضوع الوقت لا يمكن صرفه الى محتملات الوقت
ومن حكم هذا النوع ايضا انه لا يفوت لعدم تعين الوقت قوله واما الرابع فحكمه
عند ابي يوسف ايجابه مضيقا وعند محمد موسعا بشرط عدم التفويت عن العمر واثر الخلاف
في الاثم وبنى بعضهم الخلاف على ان الامر للفور عنده خلافا لمحمد والصحيح انه لا اتفاق ان الامر له
عنده لكن محمد يقول نسبة اوقات الحج كل عام الى العمر بنسبة ايام قضاء رمضان والنذر
ايامه بالفعل كذلك بهما وهو موسع اجماعا ولو تعين الاول كان قاضيا والمادح في النفل وابو
يوسف يجعل العام الاول كوقت الظهر لغرضه لتوجه الخطاب عنده كاملا ولا مزاحم له
بادراك عام ثان وهو مشكوك فيه فلا مزاحمة فتعين بخلاف ايام القضاء في ادراك اليوم

الثاني ليس بنادر فلم يفت بالتاخير كانه ادرك كل الايام فيتخير فلم يتعين اولها وانما جاز
النفل لان الحكم بالتعيين للاحتياط فظهر في الاثم واما كان في الثاني مودّيا لان تعين الاول
للشك في ادراكه فاذا ادرك زال الشك وقام مقام الاول في حكمه اي قد طرف ولم يمنع
شرعية غيره فيه فقلنا ان التطوع يصح حج لم يود الفرض خلافا للشافعي ويصح بمطلق النيه
على ان الحال معينه للفرضية فان الظاهر انه لا يتنفل فيه من لم يود فرضه فان عين النفل
بطلت الدلالة بالصريح بخلاف رمضان فان وقته معيار ولا مزاحم فيه فلغت نية النفل
فيه لا باعتبار المودى بل بالنسبة الى الواجب ۞ واما النوع الرابع من الموقت وهو المشكل
فحكمه عند ابي يوسف ان ادابه مضيقا يتعين الاشهر من العام الاول للاداء كاخر وقت الصلوة
لها فلو اخر عنه ياثم وعند محمد اداؤه موسعا فلا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز
له التاخير الى العام الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر واثر الخلاف في الاثم فانه
لو اخر عن العام الاول ياثم عند ابي يوسف ولا ياثم عند محمد وبني بعضهم وهم الكرخي وجماعة
ومشايخهم الخلاف بين ابي يوسف ومحمد على ان الامر المطلق عن الوقت للفور عند ابي يوسف
خلافا لمحمد فانه قال الامر المطلق عن الوقت على التراخي وكذلك الحج والصحيح الذي عليه عامة
مشايخهم ان الامر المطلق عن الوقت لا يفيد الفور بالاتفاق ومسئلة الحج مسئلة مبتداة
غير مبنية على ذلك فذهب محمد الى ان الحج فرض العمر بلا خلاف فكان جميع العمر وقت ادائه لكن لا
يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقت الحج في ذلك ام افراد اشهر الحج في عمره
ونسبته اوقات كل عام الى العمر نسبة شهر قضاء صوم رمضان فان قضاء صوم رمضان
موقت بالعمر ووقت ادائه النهر دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي السنة
وانما يتعين وقت قضاء صوم رمضان بتعيين العبد فعلا او العدم متى ادى الحج فهو مود
اجماعا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لصار بالتاخير عن العام الاول فائتا للاداء
فيكون في غير العام الاول قاضيا لا موديا ولو كان العام الاول متعينا للاداء لما صح
حج النفل في العام الاول واللازم باطل فالملزوم كذلك بيان الملازمه انه لو تعين العام
الاول للفرض لما بقي النفل مشروعا كما في شهر رمضان لا نه لم يشرع في اشهر الحج الا حجة
واحدة وابو يوسف جعل اشهر الحج من العام الاول متعينا للاداء في الحال كوقت الظهر للفرض
فلا يحل له التاخير لان الخطاب بالاداء متوجه عليه لامكانه في اشهر العام الاول
الممكن للحج والخطاب بالاداء يتحقق في هذا الوقت ولا مزاحم له فيتعين هذا الوقت لانه المزاحم
انما يتمشى ادراك عام ثان وادراك عام ثان مشكوك فيه لانه لا يدرك عام ثان الا بالحضور
اليه

كما لا تتعين و تتبادر الا بتعيين العبد فعلا



نجح

الله والموت في هذه المدة سواء في الاحتمال فلا يثبت الادراك بالشك فيثبت انه لا
مزاحمة لاشهر العام الاول فيتعين اشهر العام الاول للاداء فلا يحل له التاخير عنه و
هذا بخلاف ايام القضاء في الصوم فان تاخيره عن اليوم لا يفوته كما يفوت بتاخير الحج
عن العام الاول للحج لان ادراك اليوم الثاني ليس بنادر ولا يكون ادراك اليوم الثاني مشكوكا
فيه كادراك العام ثان في الحج بل ادراك اليوم الثاني مظنون فلم يفت بالتاخير كانه ادرك كل
الايام فيتخير العبد في القضاء بين ان ياتي به في اليوم الاول او بين ان ياتي به في اليوم الثاني ولم يتعين
اول الايام للقضاء قوله وانما جاز النفل اشارة الى جواب قوله ولما صح النفل
تقرير الجواب ان النفل انما جاز لان الحكم بتعيين اشهر العام الاول لاداء الحج الفرض للاحتياط
لسبب عروض خوف الفوت لا ان التعيين اما صلي فظهر اثر التعيين في حرمة التاخير
وحصول الاثم به قوله وانما كان في الثاني موديا اشارة الى جواب قوله ولو تعين
الاول لكان قاضيا تقرير الجواب ان العبد انما كان في العام الثاني موديا لا قاضيا لان
تعين العام الاول للاداء للشك في ادراك العام الثاني فاذا ادرك العام الثاني زال
الشك وقام العام الثاني مقام العام الاول في حكم المشكل ان وقت الحج طرف ويشبه معيارا
لان الوقت يفضل عن اداء الحج فان الوقوف الذي هو الركن الاعظم في الحج وقته يفضل
عنه وكذلك وقت الطواف والرمي وغيرهما ولو كان معيارا لما فضل عنه كوقت الصوم
عن الصوم واذا كان وقته طرفا لم يمنع شرعية غيره فيه ومشابهه وقت الحج للوقت
الصوم من حيث انه لم يشرع فيه الا حج واحد وذلك لا يوجب اشتباهما في طرفيه فلو
اذن باداء حج آخر فيه كان قادرا عليه بل على ادائه له من غير نقصان في الاول كما في
وقت الصلوة فيثبت انه في ذاته طرف لا معيار واذا ثبت انه طرف لا يدفع غيره من
جنسه كوقت الظهر ولان وقت الحج طرف لا معيار قال واذا نوى التطوع يصح ممن لم يود
الفرض ويقع عما نوى خلافا للشافعي فانه قال يلغو نية النفل ويقع عن حج الفرض و
يصح حج الفرض بمطلق النيه عمن عليه الفرض بناء على ان الحال معينه للفرضية فان
الظاهر ان المسلم لا يتنفل فيه والحال انه لم يود فرضه فان عين النفل بطلت دلالة
الظاهر بالصريح فان الوقت قابل للنفل فاذا سمى النفل نصا اندفع به ما ثبت بالظاهر
اي دلالة الحال بخلاف رمضان فان وقته معيار غير قابل للنفل فلا مزاحم في رمضان
لصوم الفرض الذي هو مشروع الوقت فلغت نية النفل فيه لا باعتبار تعيين المودي
بل بالنسبة الى الواجب فان الوقت لا يقبل الا الواجب قوله تقسيمات على اصولنا

الاداء في الموقت الاتيان بعين الواجب في وقته الشرعي وفي غير الموقت مطلقا وقضاء
الموقت الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وغير الموقت مطلقا ومن الاداء كامل كصلوة
الجماعة وقاصر كالمنفرد حيث يسقط الجهر وكالمسبوق ومشبه للقضا كالمؤتم النايم و
المحدث يتوضاء ويعود بعد فراغ امامه فانهم قالوا في مسافر اقتدى بمثله في الوقت
فنام حتى فرغ الامام ثم سبقه حدث فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر ولو تكلم
اتم ولو لم يفرغ او كان مسبوقا يتم ولو تكلم اتم ايضا والاصل انه مؤد باعتبار قيام الوقت
قاض باعتبار فراغ الامام لانه كانه يقضي ما انعقدت له تحريمته بمثله فوجب بالسبب
الموجب للاصل فلم يتغير الاصل بتغير المثل فاذا لم يفرغ فوجد من المقتدي ما
يوجب اكمال صلوته تمت بدخول المصر كونه مؤديا في الوقت وان وجد بعد فراغه
فاعتراض الكمال على القضا لا يخرج عن وصف الاداء كما لو وجد المغير بعد خروج
الوقت واذا تكلم بطل معنى القضاء فعاد الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت
بخلاف المسبوق لانه مؤد ولهذا فان اللاحق لا يقراء ولا يسجد للسهو والمسبوق
ياتي بهما لانه قاض ما انعقد له احرام الجماعة ۞ ذكر المصنف تقسيمات على اصولهم
قد مر ان العبادات على نوعين موقت وغير موقت فالاداء في الموقت الاتيان بعين الواجب
في وقته الشرعي والاداء في غير الموقت مطلقا اي في جميع العمر لان جميع العمر بمنزلة الوقت
فيما هو موقت والقضا نوعان قضا الموقت وقضاء غير الموقت فقضا الموقت
الاتيان بمثل الواجب خارج وقته وقضا غير الموقت الاتيان بمثل الواجب مطلقا
اي في عمره والاداء ثلثة انواع اداء محض كامل واداء محض قاصر واداء شبيه
للقضا والمراد بالمحض ما يؤديه الانسان بوصفه على ما شرع فالاداء المحض
الكامل كصلوة الجماعة فانها قد يوفر عليها حقها من الواجبات والسنن والاداب
والاداء المحض القاصر كصلوة المنفرد فان فيها قصورا حيث يسقط الجهر
وكصلوة المسبوق اي الذي فاته اول الصلوة مع الامام بان فاتته ركعة او
اكثر فانه فعل اداء محض لكنه منفرد في اداء ما سبق به فلذا كان قاصرا لم يتحقق فيما
فرغ الامام مراعاته فاداؤه قاصر لكن اداءه في المقصود دون اداء المنفرد لان صفة
الجماعة متحققة فيه في البعض ولانه وان كان منفردا فيما سبق لكنه مقتد فيه باعتبار
التحريمة لانه ادركها مع الامام وبنى عليه واحده ولهذا لا يصح اقتداء الغير به والاداء
المشبه للقضا كاداء من اقتدى بالامام فنام ثم انتبه بعد فراغ الامام من الصلوة وكاداء
من



من اقتدى بالامام فاحدث وتوضا وعاد بعد فراغ الامام وكل منهما يسمى اللاحق
اي الذي ادرك اول الصلوة وفاته الباقي وهو اداء باعتبار الوقت شبيه للقضاء
باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام بفراغه وانما جعلوا فعله اداء شبيه
القضاء وعكس لانه باعتبار اصل الفعل اداء وباعتبار الوصف قاض والوصف
تبع ثم من المعلوم ان القضا قائم مقام الاداء فهو في حكم المقتدي دون المنفرد
فلا يلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى كالمقتدي وفعله في المقصود دون فعل المسبوق
لانه مؤد باعتبار الوقت وقاض صفة الجماعة فيما فاته مع الامام فاداؤه كامل بحصته محققا
وبحصته حكما ولان هذا الفعل اداء شبيه للقضاء قال المشايخ في مسافر اقتدى
بمسافر في الوقت فنام الماموم حتى فرغ الامام من الصلوة ثم سبق الحدث الماموم
فدخل مصره للوضوء والوقت باق يقصر الصلوة اي يصلي ركعتين ان لم يتكلم باعتبار
معنى القضاء ولو تكلم هذا المسافر اللاحق بعد وجود المغير اتم اي يصلي اربعا لزوال
شبه القضاء بالخروج عن التحريمة المشتركة وبقاء الوقت فيتغير فرضه ولو كان الامام
لم يفرغ او كان هذا المسافر مسبوقا يتم اي يصلي اربعا فرغ الامام او لم يفرغ في
المسبوق ولو تكلم المسبوق او اللاحق اتم ايضا اي يصلي اربعا ۞ قوله والاصل
استدل اولا بالحكم على صحة المذهب ثم بين المعنى فيه فقال والاصل اي اصل ما
ادعينا من شبه القضا في فعل اللاحق ان اللاحق مؤد باعتبار قيام الوقت قاض
باعتبار فراغ الامام لانه كان خلف الامام في الحكم لا انه خلفه حقيقة فكانه يقضي
ما انعقدت له تحريمته بمثله والباء في بمثله يتعلق بقوله يقضي والضمير الذي اضيف
اليه المثل عائد الى ما فوجب المثل بطريق القضا بالسبب الذي اوجب الاصل فاذا قام
الاصل لم يتغير المثل الذي هو القضا لان القضا خلف الاداء والخلف لا يفارق الاصل
ثم شرع في ترتيب الفروع عليه فقال فاذا لم يفرغ الامام حتى وجد من المقتدي
ما يوجب اكمال صلوته تمت صلوته بدخول مصره لانه مؤد في الوقت في كل وجه فاعتراض
الكمال على القضاء دون الاداء لا يخرج عن وصف الاداء فانه اذا لم يتغير الاداء لم
يتغير القضا كما اذا صار قضا محضا بان وجد المغير بعد خروج الوقت واذا تكلم فقد
بطل معنى القضا فعاد الامر الى الاداء فيتغير بالمغير لقيام الوقت بخلاف المسبوق
فانه كاللاحق وهو اتفق المتكلم في انه يصلي اربعا اذا وجد المغير سواء قبل الفراغ
او بعده تكلم او لم يتكلم لانه مؤد ولان اللاحق في حكم المقتدي لا يقراء ولا يسجد للسهو لو
سها

الغسل بعد ثلثة فدرهما [illegible] وجاء
ما ذكر بعد فراغ المصلي من صلوته فاعلم ۞
الكمال

سهوا والمسبوق يلزمه القراءة وسجود السهو لو سهى فيه الا ان اللاحق قاض لما
انعقد له احرام الجماعة قوله ثم تقسيم ومن القضاء ما هو بمثل معقول كقضاء
الصوم والصلوة مثلهما مع سقوط شرف الوقت وغير معقول كالفدية في الصوم
وثواب الانفاق في الحج فالمثلية فامر نصا فدية طعام مسكين ودين الله احق ان
يقضى فيقتصر عليه فلهذا قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله اذا ادى خمسة زيوفا عن
جياد في الزكوة يجوز لان الجودة لا مثل لها صورة ولا معنى لعدم التقوم فسقط ولذلك
لا يقضي الوقوف الا الوصي والا الاضحية فان قيل او جبتم التصدق بالعين او القيمة بلا
مثل ثبت التصحية قربة بالنص صح احتمال ان يكون التصدق باحدهما اصلا لانه هو المشروع
في الاموال ينقل الى التضحية واحتمل العكس وهو الظاهر فيصار اليه عند القدرة واذا
بطل تعينت الصدقة احتياطا لانها مثل له اصلا من وجه ومنه قضاء تكبير العيد الاداء
كمن ادرك امامه في العيد راكعا تكبر واركانه هو ضعيف فات بلا مثل واقتضى القياس
السقوط الا ان الركوع شبها بالقيام فكانه مدرك مكانه فثبتت احتياطا ولهذا لحسب
تكبير الركوع منها وليست في حال محض القيام وكقضاء السورة الفاتحة في الاوليين
في الاخريين لكون الصلوة محل القراءة احتياطا بخلاف الفاتحة لانها شرعت في الاخريين
احتياطا فلم يمكن صرفها اليها عليه ولم يمكن اعتبار تصحيح الاداء لانه مشروع اداء فيتكرر
والسورة لا تجب قضاء لانه لا سورة في الاخريين فيصرفها اليها عليه وانما وجبت فيهما
لمعنى الاداء فافترقا ومن القضاء ما هو بمثل معقول اي يدرك بالعقل مماثلته كقضاء
الصوم والصلوة بمثلهما فان الصوم مثل الصوم والصلوة مثل الصلوة مع سقوط شرف
الوقت ومن القضاء ما هو بمثل غير معقول كالفدية في الصوم وثواب الانفاق في الحج فان
الفدية شرعت خلفا عن الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني فرض
بحاله والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه والاحجاج عن الغير جائز ولكنه
في الحج الفرض مشروط بالعجز الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج
اذا لم يبرأ عن مرضه حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى تطوع فانه عرف جوازه
بحديث الخثعمية فانه ورد في عجز الشيخوخة وهو دائم لازم ولانه فرض العمر فيعتبر عجز
يستغرق بقية العمر ليقع به الناس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط بالعجز حتى
ان الصحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه يجوز لان مبنى التطوع على
التوسع والمتأخرون من اصحاب ابي حنيفة اختلفوا في هذه المسئلة فقال عامتهم الحج واقع عن

١٠٨

ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر فاما الحج فيقع عن المأمور وهو رواية عن محمد الانفاق صح
لان الحج عبادة بدنية ولا تجري النيابة في اداء العبادات البدنية ولكن له ثواب الانفاق لان
فعله فيثاب عليه وانما سقط الحج عن الآمر اما لان الانفاق سبب واقامة السبب مقام المسبب
اصل في الشرع او لان الواجب عليه انفاق المال في طريق الحج واداء الحج فاذا عجز عن اداء الحج
بقي عليه مقدار ما يقدر عليه وهو انفاق المال في طريق الحج ولزمه دفع المال لينفقه
الحاج في الطريق والدليل عليه انه يشترط اهلية النائب كما لصحة الافعال حتى لو امر
ذميا لا يجوز ولو كان الفعل ينتقل الى الآمر لشترط اهليته لها كما عليه الناس كما في
الزكوة وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة وهو ظاهر المذهب لان ظاهر
الاخبار في هذا الباب يشهد به فانه صلى الله عليه وسلم قال للسائلة حجي عن ابيك واعتمري
وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزيني ان احج عنه فقال نعم يدل على
ان اصل الحج يقع عن المحجوج ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج عن نفسه يصير
ضامنا فثبت ان النيابة في الفعل فاذا ثبت هذا فقول المصنف ثواب النفقة في
الحج باحجاج النائب انما يستقيم على المذهب الاول لا على المذهب الثاني لان الفعل فيه
اقيم مقام الفعل لا الانفاق ومثله الفدية في باب الصوم وثواب النفقة في الحج باحجاج
النائب غير معقول لانا لا نعقل المماثلة بين الصوم والفدية لا صورة ولا معنى فلم يكن
مثلا قياسا واما الصوم فمثل الصوم صورة ومعنى وكذلك ليس بين افعال الحج والنفقة
الاحجاج مماثلة بوجه فلا يجوز اثباته بالقياس لكن عرف بالنص وهو قوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه فدية طعام مسكين وقوله صلى الله عليه وسلم ودين الله احق ان يقضى
فيقتصر على ما ورد فيه النص فما لا يدرك بالعقل ولم يرد فيه نص يسقط لان ايجاب
المثل موقوف اما على ادراك العقل فيمكن ايجابه بالسبب الاول او على السمع
فاذا لم يوجد واحد منهما فلا حاجة الى الاسقاط كترك الاعتدال في اركان الصلوة
لا يضمن بشيء سوى الاثم لانه ليس لذلك الوصف مفردا عن الاصل مثل عقلا ولا
نصا ولا يدرك بالعقل مثله ولا نص فيه فيسقط قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله
اذا ادى خمسة زيوفا عن خمسة جياد في الزكوة يجوز اي يسقط عنه الواجب لكنه يكره
لقوله تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون الاية ولا يضمن شيئا لمقابلة الجودة لان
الجودة لا مثل لها صورة ومعنى لانها لا تتقوم عند المقابلة بجنسها فتسقط وكذا لا
يقضى الوقوف ولا الرمي ولا الاضحية فان قيل لا مثل للاضحية عقلا ولا نصا

وقد اوجبتم بعد فوات وقتها التصدق بالعين فيما اذا كانت الشاة التي
عينت للتضحية باقية بعد ايام النحر فانه يلزمه التصدق بعينها حية او
بالقيمة فيما اذا استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره قلنا ثبتت
التضحية قربة بالنص وهو قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وقوله
عليه السلام والصلوة ضحوا وغير ذلك مع احتمال ان يكون التصدق باحدهما اي العين او
القيمة اصلا في باب التضحية لانه هو المشروع في باب الاموال الا ان الشرع نقل الى
وتمليك عين الشاة او قيمتها الى التضحية وهو نقصان في المالية باراقة الدم في ايام
النحر واحتمال العكس اي احتمل ان يكون معنى التضحية اصلا دون التصدق وهو الظاهر
فيصار الى التضحية التي هي الاصل عند القدرة فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق
في معارضة المنصوص المتيقن فيه وهو التضحية واذا بطلت التضحية المتيقنة لفوات
وقتها تعينت التصدق احتياطا لان التصدق مثل التضحية بل هو الاصل على
اصل على الوجه الذي ذكرنا ومن القضاء قضاء يشبه الاداء كمن ادرك الامام في العيد في
الركوع يكبر تكبيرات العيد فاما ان رجا ادراك الامام في الركوع لتكون التكبيرات
في القيام من كل وجه وان كان هذا اسبق لانقضاء ما سبق قبل فراغ الامام لئلا
يفوت اصلا فان خاف ان كبر تكبيرات العيد ان يرفع الامام راسه فانه يكبر
للافتتاح وهو فرض ثم يكبر للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد
ولا يرفع يديه لان الرفع سنة ووضع الكف على الركب سنة فلا يجوز الاشتغال بسنة
فيه ترك سنة والحاصل انه يكبر في الركوع تكبيرات العيد وان كان موضعها قد فات
بلا شك وان قضى القياس السقوط لانها قد فات موضعها وهو القيام وهو غير
قادر على مثل من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراءة والقنوت وتكبير
الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بها في الركوع وكذا اذا ادرك
الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان وخشي انه لو قنت فاتته الركوع
لم يركع فانه لا يقنت في الركوع لكن لما كان للركوع شبه بالقيام حقيقة وحكما اما
حقيقة فلان القيام هو الانتصاب وهو باق في الركوع باستواء النصف الاخر الذي هو
الفصل بين القيام والقعود انما يتحقق بالاستواء في النصف الاسفل لا في استواء النصف
الاعلى موجود فيهما لكنه فيه نقصان لما فيه من الانحناء وذلك لا يضر لانه قد يكون قيام
بعض الناس هكذا واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه يصير مدركا
لتلك



لتلك الركعة فاذا ادرك الامام في الركوع فكانه قد ادرك محل التكبير فثبت وجوب التكبير
احتياطا لانه عبادة فيحتاط في اثباتها فثبت شبهه بالاداء ولان للركوع شبها ما
بالقيام بحسب تكبيرة الركوع من تكبيرات العيد وليست تكبيرة الركوع في حال محض
القيام فان محمدا رحمه الله قال يكبر وهو يهوي وهذا اصح مما روي عنه انه يكبر ثم يهوي
لانه يخلو حالة الانحناء عن الذكر بخلاف الاولى ومن القضاء الذي يشبه الاداء
قضاء السورة الفائتة من الركعتين الاوليين في الركعتين الاخريين فانه وان كانت الصلوة ص
قضاء فهو يشبه الاداء لان موضع القراءة جملة لقوله عليه السلام لا صلوة الا بقراءة الا
ان الشفع الاول تعين بخبر الواحد الذي يوجب العمل وقد بقي للشفع الثاني شبهة كونه
محلا للقراءة وهو من هذا الوجه ليست بفائتة فوجب اداؤها احتياطا اعتبارا لهذه
الشبهة وان كانت قضاء ظاهرا بخلاف الفاتحة فانه لو ترك الفاتحة في الاوليين سقطت
ولم تشرع بعد الفاتحة في الاخريين احتياطا لانه لم يشرع قراءتها في الاخريين نفلا [illegible]
حقا وانما شرعت على سبيل الاحتياط اداء عملا بقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
فلما كانت شرعيتها بهذه الجهة لم يمكن صرفها الى ما عليه لانه يصير تغييرا للمشروع
وذلك لا يكون ولانه العبد وما وجب للاداء فلان الفاتحة شرعت في الاخريين
اداء فان قراها مرتين كان خلافا للمشروع لان تكرار الفاتحة في ركعة واحدة غير
مشروع وان قراها مرة واحدة وقعت عن الواجب والمسنون الذي فيه جهة الوجوب
فلذلك سقطت قراءة الفاتحة والسورة لا يجب قضاء لانه ليست في الاخريين
قراءة سورة ليصرفها الى ما عليه وانما وجبت قراءة السورة تتميما لمعنى الاداء
وذلك في الفاتحة غير ممكن فافترقا في القضاء والسقوط قوله ونظيرهما في
حقوق العباد اما الاداء الكامل فكرد المغصوب واما القاصر فكردها العبد المشغول
عنده بالجناية وكاداء الزيف في الدين اذا لم يعلم القابض اداء باصله دون وصفه
فلو هلكت بطل حقه عند ابي حنيفة ومحمد نظرا الى استيفاء حقه بالاصالة ولا مثل للو
صف صورة ولا معنى فسقط وان كان ابو يوسف استحسن رد مثل المقبوض و
طلب الجياد احياء لحقه ذكر تقسيم انواع الاداء والقضاء في حقوق العباد اما الا
داء الكامل فكرد المغصوب على الوصف الذي ورد عليه الغصب واما الاداء القاصر
فكرد العبد المشغول عند الغاصب بالجناية بان غصب عبدا فارغا فجنى عند الغاصب
ثم رده مشغولا بالجناية وكاداء الزيف في الدين بان وجب على المديون درهم جياد فادى

الصلوة ص (?)

زيفًا مكانه اذا لم يعلم القابض ليس بشرط لكونه اداءً قاصرًا بل هو اداء قاصر
علم به او لم يعلم وانما هو شرط لصحة ردّ العين اذا كانت قائمة وردّ المثل اذا كانت ا
لعين هالكة عند ابي يوسف فانه اذا علم به عند القبض ليس له ذلك بالاتفاق فلو
هلكت العين عند القابض بطل حقه اصلا عند ابي حنيفة ومحمد نظرا الى استيفاء حقه
بالاصالة لانه لما كان اداءً باصله صار مستوفيا وبطل الوصف لانه لا مثل للوصف
صورة ولا معنى ولم يجز ابطال اصل الاداء للوصف الذي هو تبع فسقط واختار
ابو يوسف ردّ المقبوض وطلب الجياد فاوجب مثل المقبوض احياءً لحقه
قوله واما المشبه بالقضاء فكمن تزوج على ابيها وهو عبد فانه يجب
قيمته فلو لم تقض بها حتى ملك الزوج الاب يسلمه اليها لانه عين حقها وهو في معنى
القضاء لان تبدل الملك كالعين حكما فهو غير الحق ومثله حكما ولهذا وجب التسليم
اعتبارا للعينية ولم يحكم بالعتق الا بعد التسليم او الحكم بدلها اعتبارا للمثلية و
وكذا لو اعتقه او كاتبه او باعه قبل التسليم صح اعتبارا للمثلية وعليه القيمة
ولو حكم بالقيمة قبل تسليمه ملكها الزوج لا تعود حقها بعد ذلك واما الاداء المشبه بالقضاء
فكمن تزوج امراة على ابيها وابوها عبد فاستحق الاب بقضاء فبطل ملكها وبطل
عتق الاب وجبت على الزوج قيمته لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فيجب قيمته كما اذا
تزوجها على عبد الغير ابتداءً فلو لم تقض بقيمته حتى ملك الزوج ابا المراة لزم الزوج
تسليم الاب الى المراة لانه عين حقها حتى لو امتنع الزوج عن التسليم بعد طلب المراة
يجبر على التسليم ولو اراد الزوج ان يدفع الاب اليها فامتنعت عن القبول تجبر
عليه وهذا اداء في معنى القضاء لان تبدل الملك اوجب تبدل العين حكما فهو
عين حق المراة في المسمى ولكن في معنى المثل لكون العبد غير المسمى في العقد حقيقة
وجب على الزوج تسليمه اعتبارا للعينية فان عين حقها لكونه عين المسمى حكما والحكم بعتق
العبد الا بعد تسليمه اليها او الحكم بدلها لانه لما كان ملحقا بالمثل كان ملكا للزوج قبل التسليم
فلا يعتق عليها لو الفقه فيه ان العقد حال [illegible] لم يوجب تملكا للعبد لانه لا يملك ملك الغير لا يصح
وانما وقع تملكا لمثل مالية العبد في الذمة فكان المهر مثل مالية الاب الا انه احاله العبد لك
لما في ذمته حقيقته ومالية محال آخر ليس كذلك فانها تكون مثلا للمهر باطنا فمتى امكن تسليم
عين العبد لا يصار الى غيره لانه اعدل عن القيمة واذا ثبت هذا لا يكون العبد ملكا لها قبل التسليم
او القضاء نفسه متصرفا تسليم الزوج فيه قبل التسليم او القضاء لانه تصرفات صادفت ملكه نفسه
فلو

وحب تبرك [illegible] | ادارنا صلا ولا نه عرضه للحق والتسليم اداء | لو صف العلم وصف لمكونه قضاء اداء | قاصر او قولا اداء لظهر | القابض

فلو اعتقه الزوج او كاتبه او باعه قبل التسليم او القضاء صح اعتبارا للمثلية لانه مثل من
وجه وعلى الزوج القيمة للمراة ولو حكم القاضي بالقيمة على الزوج ثم ملكه الزوج لا يعود حق
المراة فيه قوله واما القضاء بمثل معقول فكما مر كالمثل صورة ومعنى كضمان العدوان
وبدل القرض عملا بالنص وقاصر كالقيمة فيما لا مثل له فيقطع عدل اليها لفوات المثل الصوري
وعلى هذا او قطع يده ثم قتل تخير الولي عند ابي حنيفة اعتبارا للمثل الكامل والقاصر وقالا يقتله
فقط لانه يحقق جهة القطع فالت الجناية الى القتل قلنا علة قائمة في الاهلاك ماحية اثر القطع
فيتخير ولهذا قال ابو حنيفة توجب القيمة في انقطاع المثل يوم القضاء لان الوجود محتمل فالقضاء
القاصر غير مشروع الا بالحكم ليسقط به الاحتمال ولهذا لم يضمن المنافع لان الحيوان لا مماثلها صورة
ولا معنى لعدم التقوم لعدم البقاء فيعدم الاحراز لكونها اعراضا الا ان تقصد بالعقد فتحرز
حكما شرعًا لقيام العين مقام المنفعة وضمان العقد واجب بالتراضي وضمان العدوان العمد
ارضاء في العين ولا يمكن فيها فرقان لما فرغ من اقسام الاداء ذكر اقسام القضاء فقال اما
القضاء بمثل معقول فنوعان كامل وقاصر اما الكامل فالمثل صورة ومعنى وهو الاصل في
ضمان العدوان وبدل القرض عملا بالنص قال الله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم وقد ثبت بالنص ان هذه الاموال امثال متساوية وقال عليه السلام الحنطة
بالحنطة مثلا بمثل الحديث فيجب رد المثل لا رد القيمة ولان المقصود الجبر وهو في المثل اتم
لان فيه مراعاة الجنس والمالية وفي القيمة مراعاة المالية فقط فكان الايجاب بالمثل اعدل الا
اذا تعذر ذلك بالانقطاع من ايدي الناس فحينئذ يصار الى المثل القاصر وهو القيمة واما المثل
القاصر فالقيمة فيما له مثل كالمكيل والموزون والعددي المتقارب اذا انقطع عن ايدي الناس
بان لا يوجد في الاسواق وهذا بالاتفاق وفيما لا مثل له كالحيوانات والثياب والعدديات
المتفاوتة فان الواجب فيها المثل معنى وهو القيمة عند تعذر العين عند الجمهور ولكون المثل
الكامل اصلا في الباب مقدما على القاصر قال ابو حنيفة فيمن قطع يد رجل عمدا ثم قتله عمدا قبل
برء اليد تخير وليه ان شاء قطع ثم قتل وان شاء قتل من غير قطع لان القتل المسبوق بالقطع مثل
كامل فاما القتل المفرد فمثل قاصر لانه غيرهما [illegible] في الصورة وقالا يقتل ولا يقطع لان القتل
بعد القطع تحقيق لموجب القطع وهو السراية فالت الجناية الى القتل فاخذ حكم السراية بعينه
قلنا القتل بعد القطع قبل البرء يحقق لموجب القطع كما ذكرا وكانا جناية واحدة من طريق المعنى
والمقصود فاما من طريق الصورة فلا فان القتل بعد القطع قد يكون علة قائمة في الاهلاك ماحية
اثر القطع فيصلح ان يكون الحكم مضافا الى القتل ابتداء فيتخير الولي كما ذكر ولكون المثل الكامل

اصلا في ضمان العدوان وسابقا على القاصر اوجب ابو حنيفة في المثلي القيمة اذا انقطع المثل
يوم القضا لانه لا وجود للمثل محتملا فالقضا القاصر اي قضا القيمة غير مشروع مع احتمال المثل
الذي هو الاصل اذ المثل هو الواجب في الذمة قبل القضا و هو مطالب به حتى يوصل الحق اليه
او ان المثل كان له ان يطالبه بالمثل وانما يتحول الى القيمة عند انقطاع احتمال المثل ولا يسقط احتمال
المثل الا بالقضا فيصير القضا القاصر مشروعا بالحكم لينقطع به الاحتمال ولكون المثل
الكامل او القاصر شرطا في القضا لم يضمن منافع الاعيان بالاتلاف بطريق العدوان لان العين
لا يماثل المنافع صورة ولا معنى اما الصورة فظاهر واما المعنى فلان المنافع غير متقومة لان
المنافع غير باقية فانها لا تبقى في زمانين بل كما توجد تتلاشى فلا تتقوم لان التقوم لا يسبق الوجود
فان المعدوم لا يوصف بانه متقوم اذ المعدوم ليس بشي و بعد الوجود لا تحرز لكونها
اعراضا لا تبقى زمانين ولا يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين فلا يكون متقوما فان التقوم
لا يسبق الاحراز وما ليس بمتقوم لا يضمن بالاتلاف بالمال كالميتة والخمر قوله الا ان يقصد
استثنا منقطع وقوله بعدم الاحراز اي يتحقق الاحراز فيما لا يبقى زمانين لكن اذا قصد
بالعقد المنافع ثبت احرازها حكما شرعا لا حقيقة معقول المعنى فانه لما كان الناس
محتاجين الى عقد المنافع اقام الشرع العين المنتفع بها مقام المنفعة في قبول العقد لاجل
المتعاقدين عند حدوث المنفعة فثبت الاحراز للضرورة وضمان العقد يجب بالتراضي
فاسدا كان العقد او جائزا فان الرضا اثر في ايجاب اصل المال فيجب الاجر بالتراضي وضمان
العدوان مبني على اوصاف العين اي الجودة والرداءة وغيرهما ولا يمكن الضمان ههنا الا بالرجوع الى
اوصاف المحل فوجب عدم الضمان فافترقا اي العدوان والعقد قوله ولما القضا
بمثل غير معقول بالغير المال يضمن به كالنفس تضمن بالمال ولا مماثلة بين المالك والمملوك ولهذا
لم يشرع الدية مع احتمال القصاص لانه مثل مطلقا وهذا عند تعذره حفظا للدم عن الهدر
ولو شهدا بالطلاق او الردة او القتل لم يضمنا ملك النكاح لعدم التقوم وانما قوم في النكاح
تعظيما لخطره والخطر للمملوك لا للمالك حتى صح ابطاله بغير شهود ولا ولي ولا يلزم الشهادة
بالطلاق قبل الدخول اذا رجعا عنها حيث يوجب ضمان نصف المهر لانه لم يجب قيمة للبضع الذي
انما يجب مهر المسمى كاملا لكن المسمى في مستحق تسليمه عند سقوط تسليم البضع فلما اوجبوا
تسليم النصف مع فوات تسليم البضع كان قصرا لليد عن المال فاشبه الغصب ه واما القضا
بمثل غير معقول فهو لغير المال المتقوم يضمن بالمال المتقوم كان مثلا غير معقول بمثل النفس تضمن بالمال
لان المال ليس بمثل للنفس لا صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلا مماثلة بين الادمي والابل
والدراهم



والدراهم صورة واما معنى فلان الادمي مالك والمال مملوك ولا مساواة بين المالك
والمملوك ولكون المماثلة غير معقولة بين المال والنفس لم تشرع الدية اي المال بطريق
المثل مع احتمال القصاص لان القصاص مثل اول اي لقتل النفس مطلقا اي صورة
ومعنى لانه قتل كالاول وفي المقصود بالقتل لسر الى الانتقام والثاني معنى لانه انتقام
كالاول وشرع الدية عند تعذر القصاص حفظا للدم عن الهدر لا لان المال مثل له فان
القصاص نهاية في العقوبات العاجلة فلا يجوز مؤاخذة الخاطي به لعذر الخطا ونفس المقتول
محترمة لا تسقط حرمتها لعذر الخاطي فوجب صيانة دم المقتول عن الهدر فاوجب
الشرع المال في حالة الخطا صيانة النفس المحترمة عن الهدر لا بطريق انه مثل ولكن
ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال لو شهد شاهدان بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا
بعد القضا بالفرقة او شهدا بردة المراة بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة
او شهدا بقتل رجل منكوحة رجل ثم رجعا بعد القضا لم يضمن الشاهدان ملك
النكاح لانه ليس بمال متقوم هذا ما فهم من ظاهر لفظ الكتاب في الصور الثلث لكن في
الصورة الثالث خبط قال فخر الاسلام في كتابه في اصول الفقه ولهذا قلنا ان ملك
النكاح لا يضمن بالشهادة بالطلاق بعد الدخول وبقتل المنكوحة وبردتها لانه ليس
بمال متقوم والصورة الاولى من الصور الثلث فيه موافقة للصورة الاولى التي ذكرها
المصنف واما الصورتان الاخريان فيحتمل ان يحمل قوله وبقتل المنكوحة وبردتها على
انهما معطوفان على قوله بالطلاق فيكون مثل ما فهم من كلام المصنف ويحتمل
ان يحمل على قوله بالشهادة فيكون مخالفا لما فهم من كلام المصنف وحمله الشارح
على الوجه الثاني فانه قال ولما بينا ان ما ليس بمال متقوم لا يضمن بالمال قلنا اذا شهد شاهدان
بالطلقات الثلث بعد الدخول ثم رجعا بعد القضا بالفرقة لم يضمنا شيئا عندنا وعند
الشافعي يضمنان مهر المثل للزوج وكذلك اذا قتل رجل منكوحة رجل لم يضمن القاتل شيئا
من المهر عندنا وعنده مهر المثل عليهما انتهى كلام الشارح وفي بعض نسخ البديع ولو
شهدا بالطلاق او قتل او ارتدت فعلى هذا يكون مطابقا لما ذكره الشارح في حل اصول
فخر الاسلام قوله وانما قوم في النكاح اشارة الى جواب دخل يقرر الدخل ان النكاح
متقوم على الزوج ثبوتا فيكون متقوما عليه زوالا لان الزائل عين الثابت فمن ضرورة
تقومه في احدى الحالتين تقومه في الحالة الاخرى كملك اليمين بل اولى لان ملك اليمين يجوز
اكتسابه بلا بدل بخلاف النكاح فانه لا ينفك عن مهر يقرر الجواب انما قوم بالمال البضع

المراة في النكاح تعظيماً لخطره ليكون مصونا عن الابتذال ولا يملك مجانا فانه انما يملك المراة بمال لا لعظم خطره عنده وذلك لان له خطراً بمثل خطر النفوس لان النسل يحصل منه والخطر للمملوك واما الملك الوارد عليه فليس له خطر ولهذا صح ابطال الملك بالطلاق بغير شهود ولا ولي ولا عوض قوله ولا يلزم الشهادة جواب عما يقال لو لم يكن البضع متقوما عند الزوال لما ضمن الشهود شيئا بالشهادة على الطلاق قبل الدخول ثم الرجوع بعد القضاء بشهادتهم وقد ضمنوا نصف المهر عندكم فثبت انه متقوم عند الزوال ايضا تقرير الجواب انه لم يجب ذلك قيمة للبضع الا ترى انه لم يجب مهر المثل بتمامه بل يغرمون نصف المسمى وان كان ذلك اقل من مهر المثل او اكثر فلو ضمنوا بدل المتلف لما اعتبر نصف المسمى لان عود المعقود عليه اليها بوقوع الفرقة قبل الدخول يسقط جميع الصداق اذا لم يكن الفرقة مضافة الى الزوج فان المسمى لم يسقط بتسليمه عند سقوط تسليم البضع كان قصر اليد عن المال فانهم فوتوا يده في ذلك النصف بعد فوات تسليم البضع فاشبه الغصب في حقه فيضمنون ذلك عند الرجوع قوله واما القضاء المشبه للاداء فكرجل تزوج على عبد غير معين فادى القيمة اجبرت على قبولها والقيمة قضاء صار الله للعجز عن الاصل الا انه مجهول من وجه فيعجز عن تسليمه فقلنا ان ادى الاصل صح وان مال الى العجز وجبت القيمة لما لم يتعين الاصل الا بالقيمة للجهالة كان التقويم اصلا وجهة واحدة المسمى بخلاف المحض لعدم التوقف على التقويم فكانت قضاء فلم يعتبر عند القدرة ۵ واما القضاء المشبه للاداء فمثل رجل تزوج امراة على عبد غير معين فادى الزوج القيمة اجبرت المراة على قبول القيمة وقيمة المسمى قضاء له انما يصار اليها عند العجز عن تسليم الاصل ولكن لما كان هذا الاصل وهو المسمى مجهولا من وجه اي باعتبار الوصف معلوما من اعتبار الجنس يعجز عن تسليمه باعتبار انه مجهول ويصح تسليمه باعتبار انه معلوم فان ادى الاصل صح تسليمه باعتبار كونه معلوما وان مال الى العجز باعتبار جهالة الوصف اذ لا يمكن تسليم المجهول وجبت القيمة بهذا الاعتبار ولما لم يتعين الاصل وهو المسمى الا بالقيمة للجهالة صار التقويم اصلا في هذا الوجه اذ القيمة باعتبار مثل العبد الذي يعطى فصارت القيمة مزاحمة للمسمى بخلاف العبد المعين فانه غير موقوف على التقويم لانه معلوم بدون التقويم فصارت قيمة العبد المعين قضاء محضا فلم يعتبر قيمة العبد المعين عند القدرة على تسليمه فلا يجبر على القبول قوله ثم القدرة التي هي شرط التكليف سابقة وهي نوعان ممكنة من الاداء فلا يشترط للبقاء فلا يسقط الواجب بالموت الخ

والقطع



ولا القطع بهلاك الزاد والراحلة والمال وقد قال زفر والشافعي اذا اسلم وبلغ او طهرت ولم يبق من الوقت ما يسع الاداء لا يجب عليهم والاستحسان ان الوجوب لا نعقاد السبب وتعذر القدرة للامكان الذاتي والنقل الى القضاء للعجز الحالي وميسرة تغير صفة الواجب الى السهولة كالزكوة الواجبة جزاء المال شرط النماء الميسر فاشترط دوامها لبقاء تلك الصفة المشروعة فيسقط بالهلاك والا انقلب غرما فما قضا بيسر بخلاف الاستهلاك للتعدي وكصحة التكفير بالصوم للاعسار بعد الحنث لقيام اليسر بالتخيير واعتبار العلم الحالي لقوله فمن لم يجد اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر بطل الصوم ولهذا ساوى الهلاك فيه الاستهلاك لعدم تعين المال والوقت فلم يكن متعديا والمال في الزكوة متعين وكبطلانها بالدين لمنافاة اليسر فان نقض بالكفارة اجيب بالفرق على قول ان الزكوة للاغناء فاشترط كمال السبب وهو الغنى والدين ينافيه والكفارة زاجرة لا مغنية ولهذا تادت بالعتق والصوم تكفي اصل المال مع اليسر لتحصيل الثواب المقابل للجناية ۵ القدرة هي الامر الذي يتمكن به العبد من الفعل شرط للتكليف بالفعل فان العاجز عن الفعل تكليفه به يعد سفها في الشاهد وكذا التكليف لا عمى بالنظر فلا ينسب الى الحكيم تعالى وهذه القدرة التي هي شرط التكليف سابقة على التكليف السحر وهي نوعان ممكنة من الاداء وميسرة والممكنة من الاداء وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب القضاء لان هذه القدرة شرط في ابتداء الوجوب لصحة التكليف ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لان القضاء عندهم يجب بالسبب الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب بعينه لا وجوبا اخر وقد تحقق الوجوب بوجود القدرة في ابتداء التكليف فلا يشترط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه ولان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود ونفي البقاء بان يقال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط الوجود شرط البقاء لان ما هو شرط الشيء لا يلزم ان يكون شرطا لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي شرطه لا تكليف ابتدائي فلا يسقط الواجب بالموت اي اذا وجب على العبد فعل ثم قصر في فعله حتى فات محتاجا فمات قبل ان يتمكن من الاداء لا يسقط لان الواجب بالموت قبل التمكن ثانيا

وحكم

وهو

لا يسقط اداء الواجب بالموت قبل ان يتمكن ثانيا فيأثم لما قدر على الفوات بتاخيره مختارا
وان لم تكن القدرة موجودة اصلا فلا يأثم واذا قدر على الحج مالكا للزاد والراحلة حال امن
الطريق وجب عليه فان لم يحج ولم يقدر بعده بهلاك الزاد والراحلة ومات قبل ان يقدر
ثانيا فلا يسقط الحج الواجب بالموت بل يؤاخذ به يوم القيمة وان لم تكن القدرة موجودة
اصلا لم يؤاخذ به واذا وجب الفطرة عليه بوجود المال فلم يؤد ولم يقدر بعده بهلاك المال
ومات قبل ان يقدر ثانيا فلا يسقط الفطرة الواجبة بالموت بل يؤاخذ به يوم القيمة
وان لم تكن القدرة موجودة اصلا لم يؤاخذ به وقال الشافعي رحمه الله اذا اسلم الكافر او
بلغ الصبي او طهرت الحائض ولم يبق من الوقت ما يسع الاداء لا يجب عليه الصلوة لانه ليس
بقادر على الفعل حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت التكليف
لعدم شرطه وعندنا يجب الصلوة عليه استحسانا لانعقاد السبب الذي هو ادراك جزء
من الوقت في حق اهل الوجوب فيثبت به اصل الوجوب اذ هو ليس يفتقر الى شيء اخر
وشرط وجوده وهو توهم القدرة موجود للامكان الذاتي لجواز ان يظهر في ذلك الجزء
من الوقت امتداد بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء
ثم بالعجز الحالي ينتقل الحكم الى القضاء والقدرة الميسرة وهي قدرة كاملة زائدة على
اصل القدرة يتغير صفة الواجب الى السهولة لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشترا
طها وهي زائدة على القدرة الممكنة بدرجة لان بالامكان يثبت بها ثم اليسر وبالممكنة
لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر الواجبات المالية دون
البدنية لان اداء المالية اشق على النفوس من البدنية والفرق بين القدرتين ان
الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها فلا يتغير صفة الواجب
بل يثبت اصل الوجوب فكانت شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالشهود
في النكاح فان الشهود شرط لانعقاد النكاح وليس بشرط لبقائه وان الميسرة
شرطت للتيسير فكانت مغيرة صفة الواجب من مجرد الامكان الى السهولة فشرط
بقاؤها لبقاء الواجب لا لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب عدم الحكم ولكن لان صفة
الواجب تتبدل من اليسر الى العسر بزوالها وبزوال الصفة يبطل الواجب لانه لم يشرع
الا بتلك الصفة فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى التغيير ان الحق كان
واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه القدرة الى وصف اليسر بل
معناه انه لو كان واجبا بقدرة ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون
الممكنة



الممكنة كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها فكان تغييرا وذلك كالزكوة ا
الواجبة جزءا من المال بشرط النماء فاشترطت القدرة الميسرة لبقاء الزكوة الوا جبة
لا لكونها شرطا بل لبقاء الصفة المشروعة فانه لم يشرع الا بصفة النماء فيسقط ا
الزكوة بهلاك النصاب والا انقلبت الزكوة غرما منافيا لليسر فان الشرع اوجب الاداء
بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحول حتى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك حرف الباقي
عن الواجب ابتداء وهذا الواجب اوجبه الشرع بصفة نماء المال حقيقة او تقديرا
فلو بقي بعد هلاك ذلك المال الذي هو نماء لانقلب غرامة يأتي على اصل ماله فلا يكون
الباقي ما كان واجبا ابتداء بل يكون شيئا اخر فلا يجب الا بسبب جديد وهذا بخلاف ا
استهلاك النصاب فانه وان كان الباقي غرامة محضة لكن لما تعدى على محل مشغول
بحق الغير قدر المستهلك قائما زجرا عليه فيبقى الواجب ببقاء المال تقديرا قوله
وكصحة التكفير عطف على قوله كالزكوة فان الموسر اذا حنث في اليمين ثم اعسر بعد الحنث
صح تكفيره بالصوم لان الوجوب متعلق بالقدرة الميسرة لوجهين احدهما التخيير
عند قيام القدرة بالمال فان الشارع خير بين انواع الكفارة والتخيير تيسير و
الثاني النقل الى الصوم لقيام العجز الحالي مع توهم القدرة في المستقبل ولم يعتبر
العجز المستدام في العمر كما اعتبر في الشيخ الفاني بل اعتبر العدم الحالي لقوله فمن لم
يجد فصيام ثلاثة ايام اذ لو قصد عدم الوجدان في العمر لبطل الصوم واذا ثبت ان
وجوب الكفارة بقدرة ميسرة صار وجوب الكفارة كوجوب الزكوة في اشتراط
بقاء القدرة لبقاء الواجب فاذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة لكن
المال ههنا غير معين فاي مال اصابه بعد دامت به القدرة ولان المال غير معين
في الكفارة ساوى الهلاك في صوم الكفارة الاستهلاك حتى سقط وجوب التكفير
بالمال بالاستهلاك كما سقط بالهلاك بخلاف الزكوة لانه لما تعين المال والوقت ههنا
لم يكن الاستهلاك تعديا على الغير فكان الهلاك والاستهلاك سواء والمال في الزكوة متعين
فكان الاستهلاك تعديا على محل مشغول بحق الغير فوجب القدرة الضمان قوله وكبطلانها
بالدين عطف على قوله كالزكوة اي وكتغير صفة الواجب الى السهولة كالزكوة الواجبة
وكبطلان الزكوة بالدين لمنافاة اليسر فان الزكوة واجبة بقدرة ميسرة وشرط وجوبها
فبطل وجوبها بالدين الذي اقترن بوجوب الزكوة لان الدين مناف للغنا واليسر
لان الغنا انما يحصل بما يفضل عن حاجته وهذا المال مشغول بالحاجة الاصلية اذ

الحاجة الى قضا الدين اصليه فلا يحصل الغنا بملك قدر الدين وكذلك اليسر فيها اذا
كان المودى فضل مال غير مشغول بحاجته والمراد مشغول قدر المال بالحاجة انه متعين لقضاء
الدين لان يمنع الذمة والحبس ولا يحصل ذلك الا بهذا المال فكان كالمصروف الى الدين
فان بعضهم لكفارة فان الدين لا يمنع وجوب الكفارة والدين في اليسر احب
بالفرق على قول ان الزكوة لمعنى الاغناء لقوله صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل
هذا اليوم ورد في صدقة الفطر واغناء الفقير انما يجب شكرا لنعمة الغناء على سبيل العبادة
ولم يجب في المال عبادة محضة سوى الزكوة فتعينت لشكر نعمة المال والشكر يستدعي نعيما
كاملا لا يؤثر في ايجاب الشكر من كل وجه اذ لو لم يكن كاملا كان ملحقا بالعدم من وجه والعدم
لا يوثر فيمنع وجوب الشكر من ذلك الوجه فاشترط كمال السببية وهو الغنى والدين ينافي
الغنى فانه يسقط الكمال عن الغنى واما الكفارة فلا يستغني عن شرط القدرة وعن قيام
صفة اليسر بتلك القدرة لكنها شرعت زاجرة لا مغنية ولهذا تادت الكفارة بالعتق
والصوم فاذا لم يكن الاغناء مقصودا لم يشترط صفة الغنى في المخاطب بها بل القدرة
واليسر بها شرط وذلك لا ينعدم بالدين فلما لم تقع الكفارة شكرا للغنا بل جزاء للفعل
فلم يشترط كمال صفة الغنى وانما شرط ادنى ما يصلح لكسب الثواب فكفى اصل المال
مع اليسر لتحصيل الثواب المقابل للجناية قوله مسئلة ما لا يتم الواجب الا به ان
كان مشروطا به لم يجب تحصيل الشرط او مطلقا والوقوع مشروط به وهو مقدور
للمكلف فواجب وغير الشرط كترك الاضداد في الواجب وفعل الضد في المحرم وغسل جزء
من الراس غير واجب وقيل الكثر على الوجوب وقيل لا يجب فيهما واستدل على الاول لو لم
يجب كان مباحا والمشروط واجبا مع عدمه وفيه تكليف ما لا يطاق ورد بان المشروط
اذا كان مطلقا والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدمه بل حال العدم وجوبه على ان
التكليف به حال عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف مشروط بوجوده وكل ما و
جوبه مشروط بشرط لم يجب تحصيل الشرط وايضا لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وعلى
الثاني لو وجب لزم تعقل الموجب له ولو وجب قيام ما يدل على وجوبه وليس العمل لا
الشرع لعدمه ولامتنع التصريح بغيره ولكان متعديا ومثابا عليه ومعاقبا بتركه
ولارتفع المباح ولوجبت النيه قالوا لو لم يجب لصح الفعل دونه والا لزم تكليف
المحال بتقدير عدمه ولما وجب التوصل الى الواجب قلنا ان اريد بالوجوب والحكم ما لا
بد منه فمسلم وان اريد به انه مامور به فممنوع وارد لهذا وان سلم ان التوصل واجب
ففي الاسباب



الاسباب المستلزمة لمسبباتها لا لنفس الامر بالفعل بخلاف الشروط والحسية و
العقلية وفيه نظر لاطراده من حيث توقف المشروط على الشرط ش ما لا يتم الواجب
الا به اما ان يكون وجوب الواجب مشروطا به او لا يكون مشروطا به فان كان مشروطا
به فهو كما لو قال الشارع اوجبت عليك الصلوة ان كنت متطهرا ولا خلاف في انه لا يجب
تحصيل الشرط وانما الواجب الصلوة اذا وجد الشرط وان لم يكن وجوب الواجب مشروطا
به بل يكون وجوبه مطلقا غير مشروط الوجوب بذلك الغير بل الوقوع مشروط بذلك
الغير وحينئذ لا يخلو اما ان يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف ام لا الثاني
كالقدرة على الفعل وكاليد في الكتابة والرجل في المشي وحضور الامام الجمعة وحضور
تمام العدد فيها فانها لا يكون واجبة بل عدمها يمنع الوجوب الا على راي من يجوز تكليف
ما لا يطاق وبيان الاول وهو ان يكون ما لا يتم الواجب الا به مقدورا للمكلف هو محل النزاع
وهو لا يخلو اما ان يكون شرطا شرعيا للواجب كالوضوء للصلوة او لا يكون شرطا شرعيا
والمختار عند المصنف ان وجوب الشيء مطلقا اي من غير تقييده بوجوب شيء من مقدماته
يوجب وجوب الشرط الشرعي اذا كان مقدورا للمكلف دون غير الشرط كترك الاضداد
في الواجب الذي لا يتم الواجب الا به وفعل الضد في المحرم الذي لا يتم ترك المحرم الا به
وغسل جزء من الراس في غسل الوجه الذي لا يمكن غسل الوجه الا بغسل جزء من الراس
واكثر الاصوليين من اصحابنا والمعتزلة قالوا ما لا يتم الواجب الا به اذا كان مقدورا فهو
واجب سواء كان شرطا او غيره وقيل ما لا يتم الواجب الا به لا يجب لا في الشرط ولا
في غيره سواء كان مقدورا او غيره واستدل على الاول وهو ان ما لا يتم الواجب الا به
واجب اذا كان شرطا شرعيا مقدورا بانه لو لم يجب الشرط لكان مباحا تركه وكان
المشروط واجبا مع عدم الشرط وفيه تكليف ما لا يطاق لانه حينئذ يصير كما اذا
قال الامر للمامور لك ان تترك الشرط وواجب عليك الفعل مع عدم الشرط وهذا تكليف بما لا
يتم الا به وذلك تكليف ما لا يطاق ورد هذا بان وجوب المشروط اذا كان مطلقا
والشرط مباحا لم يلزم الوجوب حال عدم الشرط بل حال عدم وجوبه ويفرق بين الامرين
فلا يكون التكليف بالمشروط تكليفا بما لا يطاق وعلى انه يقال ان التكليف بالمشروط
حال عدم الشرط ان كان محالا فالتكليف بالمشروط مشروط بوجود الشرط وكل ما
وجوبه مشروط بالشرط فالشرط لا يكون واجب التحصيل والدليل الصحيح على الاول ان
يقال لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا واللازم باطل لانه خلاف المفروض فيكون الملزوم مثله ان
الشرط

اذا لم يكن واجبا جاز تركه فاذا تركه فلا يخلو اما ان يكون الفعل حينئذ واجبا او لا
والثاني باطل والا يلزم ان يكون وجوب الشيء مقيدا بوقت وجود الشرط والتقدير بخلافه
والاول لا يخلو اما ان يكون الفعل ممكن الحصول عند عدم الشرط او لا الثاني باطل والا يلزم
تكليف ما لا يطاق فتعين الاول فلا يكون شرطا واستدل على الثاني وهو ان ما لا يتم الواجب
الا به اذا كان غير شرط غير واجب من وجوه الاول لو وجب غير الشرط لزم تعقل الموجب
اي الامر لغير الشرط لامتناع ايجاب الشيء مع الذهول عنه واللازم باطل فان الموجب
للشيء قد يغفل عما يتوقف عليه ورد بانا لا نسلم لزوم تعقل الموجب له وانما يلزم
ذلك لو كان الوجوب بالاصالة اما اذا كان بالتبعية فلا ولئن سلم فمنقوض بوجوب
الشرط الثاني لو وجب غير الشرط لوجب تمام ما يدل على وجوبه واللازم منتف
اما الملازمة فظاهرة واما انتفاء اللازم فلان ما يدل على الوجوب اما العقل وهو غير
معتبر واما الشرع وهو معدوم اذ لا نص يدل عليه ورد بمنع انتفاء التالي فان النص
الدال على وجوب الشيء دال على وجوب ما لا يتم الا به ولئن سلم فمنقوض بوجوب الشرط
الثالث لو وجب غير الشرط لامتنع التصريح بعدم وجوبه اي امتنع التصريح بان غير الشرط
لا يكون واجبا لانه مناقض الحكم بانه واجب واللازم باطل للقطع بانه يصح ان يقول
الشارع اوجبت عليكم غسل الوجه وما اوجبت عليكم غسل شيء من الراس ورد بانه
ان تيسر غسل الوجه بدون غسل شيء من الراس فالملازمة ممنوعة وان لم يتيسر فبطلان
اللازم ممنوع الرابع لو وجب غير الشرط لكان تعقد احدها والتكليف بما لا يطاق
وما وجب غسله من الراس غير مقدر ورد بانه مبني على القول بان كل واجب فهو مقدر
بقدر محدود فالزيادة على ما اقل ما يطلق عليه الاسم هل يوصف بالوجوب لكون نسبة
الكل الى الوجوب نسبة واحدة او الوجوب اقل ما يطلق عليه الاسم والزيادة ندب
ثم ذهب الى الاول فالكل اذا اتى به كذلك فهو واجب والاصح انما هو القول الثاني وهو
ان الواجب قدر ما يطلق عليه الاسم غير مكلف به من غير لوم على ترك الزيادة من غير
بدل وهو مقدور الخامس لو وجب غير الشرط لكان مثابا على فعله ومعاقبا على
تركه واللازم باطل فان الثواب والعقاب على صوم النهار دون ما لا على امساك شيء من
الليل وتركه ورد بمنع بطلان اللازم السادس لو وجب غير الشرط لارتفع المباح
واللازم باطل بيان الملازمة ان المباح يحصل به ترك الحرام والواجب ما يحصل به الواجب
فهو واجب فالمباح واجب فلا يكون مباحا ورد بمنع الملازمة فانه انما يلزم ارتفاع المباح
اذا

اذ هو صح

وترك الحرام صح



اذا لم يحصل ترك الحرام الا به اما اذا حصل بغيره فلا لانه حينئذ لا يكون المباح
مما لا يتم الواجب الا به السابع لو وجب غير الشرط لوجبت نيته لانه حينئذ يكون
عملا شرعيا واللازم باطل ورد بانه انما يجب النية فيه اذا كان مقصودا بالذات اما
اذا كان مقصودا بالتبع فلا القائلون بان وجوب الشيء مطلقا يستلزم وجوب
ما لا يتم الا به اذا كان مقدورا سواء كان شرطا او غير شرط قالوا لو لم يجب ما لا يتم الواجب
الا به لصح الفعل الواجب دونه واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الاتي بالفعل
الواجب اتى بجميع ما وجب عليه والاتيان بجميع ما وجب يوجب الصحة ولانه لو لم يجب لصح
الفعل دونه لزم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدمه وتكليف ما لا يطاق باطل فعدم
الصحة باطل ولانه لو لم يجب ما لا يتم الواجب الا به لما وجب التوصل الى الواجب واللازم باطل
بالاجماع بيان الملازمة ان التوصل الى الواجب به والتقدير انه ليس بواجب والجواب انه
ان اريد بالوجوب في نفي اللازم في الملازمة الثانية وبعدم الصحة في نفي اللازم في الملازمة
الاولى ان ما لا يتم الواجب الا به لا بد منه في تحصيل الواجب فنفي اللازم فيهما مسلم و
الملازمة ممنوعة فانه يجوز ان لا يكون منه بد مع انه لا يكون واجبا بان لا يكون مامورا به
وان اريد به انه مامور به فنفي اللازم ممنوع واي دليل على هذا ولا اجماع عليه ممنوع وان
سلم ان التوصل الى الواجب واجب بالاجماع ففي الاسباب المستلزمة لمسبباتها لا
لنفس الامر بالفعل بخلاف الشرط والحسية والعقلية وفي هذا الجواب نظر لانه مطرد
في الشرط وحسب توقف المشروط على الشرط كتوقف المسبب على السبب والحق ما ذهب
اليه الاكثر وهو ان ما لا يتم الواجب الا به شرطا او غيره واجب لان ايجاب الشيء مطلقا
ايجاب له على كل حال فان لم يكن مستلزما لوجوب المقدمة وكان واجبا عليه حال عدم المقدمة
لزم التكليف به حال عدمها وهو محال فان قيل لا نسلم لزوم التكليف به حال عدم المقدمة
وانما يلزم ذلك لو كان عدم وجوب المقدمة مستلزما عدم المقدمة وهو ممنوع اجيب بان
ايجاب الشيء مطلقا يقتضي ايجابه في جميع الاحوال ومن جملتها الحالة التي عدمت فيها المقدمة
فيلزم ايجابه حال عدم المقدمة وهو تكليف بالمحال وايضا عدم ايجاب المقدمة وان لم
يستلزم عدمها لكنه يجوزه فيلزم منه جواز المحال فان قيل لا نسلم ان ايجابه مطلقا يستلزم
ايجاب المقدمة اذ من ايجابه يفيد بوقت حصول المقدمة فان قيل انه خلاف الظاهر
من غير دليل لورود الامر مطلقا وذلك غير جائز قلنا تركه ايضا خلاف الظاهر لانك توجب
المقدمة من غير دلالة ايجاب الشيء عليه فالجواب ان ايجاب المقدمة لم يدل عليه اللفظ لم

لفظا ولا اثباتا فلم يكن خلافا للظاهر والمفسد توقف وجوب المقدمة بمقيد اللفظ لان
المطلق يقتضي الوجوب على كل حال فتقييده بوجود الشرط سابقه فيكون خلاف الظاهر
اثبات ما يفيد اللفظ او نفي ما اثبته اللفظ ولا نفيه اللفظ ولا يثبته لا يكون اثباتا
ونفيه مخالفة للظاهر قوله فصل المحظور الممنوع وفي الشرع ما ينتهض فعله
سببا للذم شرعا بوجه ما من حيث هو فعل له فالاول فصل عن باقي الاحكام والثاني عن
المخير والثالث عن المباح المستلزم فعله ترك واجب فان ذمه من جهة ترك الواجب ه
لما فرغ من المباحث المتعلقة بالواجب شرع في مباحث المحظور وهو في اللغة الممنوع يقال
حظر عليه كذا اي منعه منه وفي الشرع ما ينتهض فعله سببا للذم شرعا بوجه ما من
حيث هو فعل له والاول وهو قوله فعله سببا للذم فصل عن باقي الاحكام وهي الواجب
والمندوب والمباح والمكروه وقوله شرعا احتراز عن مذهب المعتزلة والثاني وهو
قوله بوجه ما فصل عن المخير فانه يجوز ان يحرم واحد لا بعينه من امور متعددة
فان فعل كل واحد منها بعينه لا ينتهض سببا للذم شرعا مطلقا بل يكون فعله بوجه
ما ينتهض سببا للذم وهو ان يفعل الجميع والثالث وهو قوله من حيث هو فعل له
فصل عن المباح الذي يستلزم فعله ترك واجب فانه يذم عليه لكن لا من جهة فعله
بل من جهة استلزامه ترك الواجب قوله مسئلة الاتفاق على استحالة اتصاف
فعل بالحظر والوجوب من جهة واحدة الا من جوز تكليف المحال والخلاف في النوع الواحد
هل يوصف بهما كالسجود لله وللصنم وفي الفعل الواحد لاختلاف الجهة كوجوب الصلوة
في الدار المغصوبة من جهة كونها صلوة وحرمتها من جهة الغصبية فاجازه اكثر الفقهاء
وخالف في الاولى بعض المعتزلة وفي الثانية الجبائي وابنه والظاهرية والحنابلة والز
يدية ولا تصح عندهم ولا يسقط بها الفرض ولا عندها والقاضي يوافقهم
ويسقط عندها لانها قالوا السجود نوع واحد مامور به تعالى فلا يكون منهيا عنه
للصنم من حيث هو سجود والمنهي قصد تعظيم قلنا تغايرا بالشخصية فلم يستلزم و
جوب احدهما وجوب الاخر وحرمته حرمته وان اردتم مطلق السجود فممنوع بل المامور
به المقيد بقصد تعظيم الله ولهذا قال لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله المنهي
عنه نهيا هو المامور به ه اتفق العقلاء على استحالة اتصاف فعل واحد بالحظر والوجو
ب من جهة واحدة لعدم قبوله الا على راي من جوز التكليف بالمحال وانما الخلاف في انه
هل يجوز انقسام النوع الواحد من الافعال الى واجب وحرام كالسجود لله تعالى والسجود



للصنم حتى يوصف فرد من السجود بانه واجب ويوصف فرد آخر بانه حرام وفي ان
الفعل الواحد بالشخص واجب حرام من جهتين كوجوب الصلوة في الدار المغصوبة
من جهة كونها صلوة وحرمتها من جهة انه غصب شاغل لملك الغير فاجازه اكثر
الفقهاء وخالف في الصورة الاولى بعض المعتزلة وخالف في الصورة الثانية الجبائي
وابنه واهل الظاهر والحنابلة والزيدية ولا تجب الصلوة في الدار المغصوبة عندهم
ولا تصح ولا يسقط بها الفرض ولا عندها والقاضي ابو بكر يوافقهم في ذلك الا في سقوط ط
القضا فانه قال يسقط الفرض عندها لا بها قالوا في الصورة الاولى السجود نوع واحد
مامور به لله تعالى فلا يكون حراما ولا منهيا عنه بالنسبة الى الصنم من حيث هو
سجود والا لزم ان يكون الشي الواحد مامورا به منهيا عنه وذلك محال وانما المحرم
المنهي قصد تعظيم الصنم وهو غير السجود قلنا السجود لله تعالى والسجود للصنم
تغايرا بالشخصية وان اتحدا بالنوع فلم يستلزم وجوب احدهما وجوب الآخر ولا حرمة
احدهما حرمة الآخر وما قيل من ان السجود مامور به لله تعالى فان اريد به مطلق السجود
اي السجود من حيث هو فممنوع بل المامور به لله تعالى السجود المقيد بقصد تعظيم الله تع
دون ما قصد به تعظيم الصنم ولهذا قال الله تعالى لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا
لله الذي خلقهن ولو كان كما ذكروه لكان المنهي هو عين المامور به وهو محال قوله
وقالوا في الثانية الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف وما وجد منه افعال محرمة
عليه عاص بها فاستحال وصفها بالطاعة قلنا متوجه بتعدد الجهتين في المحكوم عليه لو
جوب المقيد لاجتماعه من ذات الفعل واحدى صفتيه وللحرمة بمجموع الذات و
الصفة الاخرى قالوا مثلا انما نحن فيه فالواجب متوقف على الحرام وما لا يتم الواجب
الا به واجب فالحرام واجب ولان الحركة والسكون داخلان في مفهوم الصلوة
وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهومها فشغل الحيز
داخل في مفهومها لانه جزؤها والشغل حرام فالصلوة التي جزؤها حرام ليست
واجبة لان وجوبها يستلزم وجوب اجزائها فيجب الحرام والا لكان الواجب
بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لمغايرة الكل والجزء قلنا الاتفاق على ان العبد اذا امر
بخياطة ثوب ونهي عنه في مكان مخصوص يحكم بكونه طائعا او عاصيا بالجهتين وما نحن فيه
والجواب واحد ه قالوا في الصورة الثانية الوجوب والحظر متعلقان بفعل المكلف
لا بما ليس بفعله والافعال التي وجدت من المصلي في الدار المغصوبة افعال خاصة به

محرمة عليه هو عاص بها ماثوم بفعلها وليس لبعض الافعال غير ما صدر عنه فاستحال
وصفها بالطاعة والوجوب لان الحرام لا يكون واجبا والمعصية لا تكون طاعة قلنا نسوغ
كون الفعل الواحد حراما واجبا بتغاير الجهتين فان التغاير بين الشيئين كما انه قد يقع بتعدد
النوع بالذات كالانسان والفرس وبتعدد الشخص بالذات كزيد وعمرو فقد يقع التغاير
مع اتحاد الموضوع المحكوم عليه شخصا بسبب اختلاف صفاته بان يكون المحكوم عليه باحد
الحكمين المتقابلين هو المجموع الاجتماعي من ذاته واحدى صفتيه والمحكوم عليه بالحكم
الآخر الهيئة الاجتماعية من ذاته والصفة الاخرى كالحكم على زيد بكونه مذموما لفسقه
ومشكورا لكرمه وذلك مما لا يتحقق معه التقابل بين الحكمين وقولهم ان الفعل الموجود منه
في الدار المغصوبة متحد فهو حرام ولا يكون واجبا قلنا المحكوم عليه بالحرمة ذات الفعل
من جهة كونه غصبا فلا يلزم منه امتناع الحكم عليه بالوجوب من جهة كونه صلوة ضرورة
اختلاف الجهتين فالواسطة متعلق الوجوب والحرمة متلازمان وذلك لان متعلق الوجوب
يكون مغايرا لمتعلق الحرمة ولا يلزم منه تكليف ما لا يطاق والخصم لا يقول به فيما نحن فيه
سواء قيل باحالته او بجوازه واذا كانا متغايرين فلا يجوز ان يكونا غير متلازمين
فان الغصب والصلوة وان انفك احدهما عن الاخر في غير مسئلة النزاع فهما متلازمان
في مسئلة النزاع فيتعين ان يكونا متلازمين وعند ذلك فالواجب يتوقف على فعل الحرام
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فالحرام الذي ذكرتموه واجب وهو تكليف بما لا يطاق
وايضا فان الحركات المخصوصة في الصلوة والسكنات داخلة في مفهوم الصلوة
لانها اجزاء الصلوة وشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون فان الحركة عبارة
عن شغل الجوهر للحيز بعد ان كان في غيره والسكون شغل الجوهر للحيز اكثر من زمان
واحد فشغل الحيز داخل في مفهومي الحركة والسكون الداخلين في مفهوم الصلوة
فكان شغل الحيز داخلا في مفهوم الصلوة لان جزء الجزء جزء وشغل الحيز فيما نحن فيه
حرام فالصلوة التي هي جزؤها حرام لا تكون واجبة لان وجوبها ان استلزم وجوب
جميع اجزائها لزم وجوب الجزء الحرام وهو تكليف بما لا يطاق وان لم يستلزم وجوب الصلوة
وجوب جميع اجزائها كان الواجب بعض اجزاء الصلوة لا نفسها لان الجزء مغاير للكل
قلنا الاتفاق على ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن السكون في مكان
مخصوص وقال له اوجبت عليك خياطة هذا الثوب وحرمت عليك السكون في المكان
المخصوص فان فعلت هذا اثبتك وان فعلت هذا عاقبتك فجمع العبد بان سكن المكان
المخصوص



المخصوص وخاط الثوب كان طايعا عاصيا للجهتين وما فرض من التقسيم هو بعينه
وارد ههنا وذلك بان يقال متعلق الوجوب ان كان متعلق الحرمة يلزم تكليف ما لا يطاق
وليس كذلك فيما فرض من الصورة وان تغايرا فهما في الصورة المفروضة متلازمان وان
جاز انفكاكهما بحسب ما قيل في الصلوة في الدار المغصوبة فالواجب يتوقف على الحرام
فيلزم ان يكون الحرام واجبا وقد قيل بالجمع بين الواجب والمحرم فيها فما هو الجواب في
صورة النزاع وعلى هذا اندفع الاشكال الثاني ايضا من حيث ان شغل الحيز داخل في
مفهوم الحركات المخصوصة الداخلة في مفهوم الخياطة وشغل الحيز بالسكون محرم على ما
قيل في محل النزاع من غير فرق والجواب يكون مشتركا فليتامل واستدل لو لم يصح
لما سقط قال القاضي وقد سقط بالاجماع فيحتمل ان الفرض ساقط عندها لا بها جمعا بين
دليله والاجماع والحق نفي الاجماع لمخالفة احمد والفرق بين مسئلتنا والخروج بعد
استحالة تعلق الامر والنهي به معا وقول ابي هاشم انه عاص بهما والاول مستلزم لتكليف
المحال والقول باستصحاب المعصية بعده لعدم النهي عنه والقول بالجهتين غير ممكن
لاستحالة امتثال الخروج وعدمه معا استدل على المذهب المختار بانه لو لم تصح
الصلوة في الدار المغصوبة لما سقط التكليف بها عن المكلف واللازم باطل اما الملازمة
فلان الصلوة اذا لم تكن صحيحة لم يكن الاتيان بها اتيانا بالفعل المامور به والتكليف
لا يسقط بعدم الاتيان بالمامور به واما بطلان اللازم فكما قال القاضي من انه يسقط
التكليف بالاجماع والذي يدل على تحقق الاجماع ان السلف لم يامروا الظلمة بقضاء الصلوات
المؤداة في الاماكن المغصوبة وحمل القاضي ابو بكر ان الفرض يسقط عندها لا بها جمعا
بين ظنه دليله على امتناع صحة الصلوة وبين الاجماع على عدم النكير على ترك القضاء والحق
نفي الاجماع لمخالفة احمد فانه قد خالف الفقهاء في سقوط التكليف بالصلوة في الدار
المغصوبة وهو اعرف بمعرفة الاجماع وغيره فانه قد بالغ في تفتيش النقليات ومع
مخالفته كيف تصح دعوى انعقاد الاجماع والفرق بين الصلوة في الدار المغصوبة والخروج
منها تحقق جهتان في الصلوة في الدار المغصوبة وعدم تحققهما في الخروج منها لاستحالة
تعلق الامر والنهي بالخروج معا لان الخروج منها ليس له جهتان يتعلق الامر باحدهما والنهي
بالاخرى وقول ابي هاشم انه عاص بالخروج منها والاقامة فيها مستلزم لتكليف المحال
فانه اذا كان عاصيا بالاقامة فيها يكون مامورا بالخروج منها واذا كان عاصيا بالخروج
منها يكون الخروج منهيا عنه فيكون الخروج مامورا به ومنهيا عنه وليس للخروج جهتان
حتى يكون مامورا

في مثل الصورة فما الجواب

به باحدهما ومنهيًّا عنه بالآخر فيكون تكليفا بالمحال وقول امام الحرمين با
ستصحاب المعصية مع الخروج ولا نهي بعيد لان المعصية لا تكون الا بفعل منهي عنه
واذا لم يكن الخروج منهيا عنه كيف يتصور ان يكون معصية قوله والقول بالجهتين
غير ممكن اشارة الى جواب دخل مقدر وتقرير الدخل انه يجوز تعلق الامر والنهي بالخروج
بجهتين كما في الدار المغصوبة فتقرير الجواب ان القول بالجهتين في الخروج غير ممكن باستحالة
الامتثال بالخروج وعدم الامتثال به معًا فان الخروج اذا كان مأمورا به يلزم الامتثال
به واذا كان منهيا عنه يلزم عدم الامتثال به قوله فصل المندوب
هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فبالاول فصل عن الحرام والمكروه
والمباح والاحكام الثابتة بخطاب الوضع ونفي الذم عن المخير والموسع في اول الوقت
۞ المندوب لغة المدعو لمهم مأخوذ من الندب وهو الدعاء الى امر مهم ومنه قول الشاعر
لا يسألون اخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا ۞ وفي الشرع المندوب
هو المطلوب فعله شرعا من غير ذم على تركه مطلقا فالمطلوب فعله فصل عن الحرام والمكروه
والمباح وعن الاحكام الثابتة بخطاب الوضع وقوله شرعا احتراز عن مذهب
المعتزلة وقوله من غير ذم على تركه فصل عن الواجب المعين والمضيق وقوله مطلقا
عن الواجب المخير والواجب الموسع في اول الوقت والواجب على الكفاية قوله مسئلة
وهو مأمور به عند الكرخي والجصاص مجازا والقاضي وجمع من الشافعية حقيقة لنا صحة
نفي الامر عنه دليل المجاز فيقال صلوة الضحى ليس مأمورا بها والعصر مأمور به قالوا
طاعة وليس لذاته والا لزم تقدير النهي عنه ولا لكونه مرادا ولا لصفة مشتركة
بينه وبين غيره من الحوادث والا لعمت كل حادث ومراد ولا لانه مثاب عليه والا لم
يكن طاعة بتقدير عدمه ولا لكونه موعودا به اذ لو ورد لوجب فتعين انه طاعة لكونه
امتثالا للامر قلنا بل لكونه مقتضى ومطلوبا بحيث لو لم يكن ذلك ولو كان لكونه مأمورا كان
تركه معصية على ان قوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقول بريرة بأمرك
فقال لا بل انا شافع دليل عدم الامر حقيقة ۞ ذهب الكرخي والجصاص ابو بكر الرازي
الى ان المندوب مأمور به مجازا وذهب القاضي ابو بكر وجماعة من الشافعية الى ان
المندوب مأمور به حقيقة واختار المصنف الاول واحتج عليه بان صحة نفي الامر
عن المندوب دليل المجاز فقد صح نفيه فيقال صلوة الضحى ليس مأمورا به وصلوة العصر
مأمور به قال المثبتون لكون المندوب مأمورا به حقيقة المندوب طاعة بالاتفاق
وليس كونه طاعة لذات الفعل المندوب اليه والا لكان طاعة بتقدير ورود النهي
عنه ولا



ولا لكونه مرادا لله تعالى والا لكان كل مراد الوقوع طاعة وليس كذلك ولا لصفة
مشتركة بين المندوب وبين غيره من الحوادث والا لعمت الطاعة كل حادث قوله ومراد
متعلق بقوله ولا لكونه مرادا ولا لانه مثاب عليه والا لم يكن طاعة بتقدير عدم الثواب
وليس كذلك فانه وان لم يثب عليه لا يخرج عن كونه طاعة ولا لكونه موعودا بالثواب عليه
لانه لو ورد فيه وعد لحصول استحالة الخلف في خبر الشارع والثواب غير لازم
له بالاجماع والاصل عدم ما سوى ذلك فتعين ان يكون طاعة لما فيه من امتثال الامر فان
امتثال الامر يسمى طاعة اجاب المصنف بان كونه طاعة لكونه مقتضى ومطلوبا بحيث
له الاقتضاء والطلب ولا يلزم ان يكون كونه طاعة لكونه مأمورا به ولو كان فعله طاعة
لكونه مأمورا به لكان تركه معصية لان ترك المأمور به معصية لذلك سمي تارك امر
عاصيا في قوله تعالى افعصيت امري وقال لا يعصون الله ما امرهم ومنه قول الشاعر
امرتك امرا جازما فعصيتني وليس ترك المندوب معصية بالاتفاق ويدل على انه
غير مأمور به حقيقة قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك
عند كل صلوة وقوله صلى الله عليه وسلم لبريرة وقد عتقت تحت عبد لو راجعته فقالت
بأمرك يا رسول الله فقال لا انما انا شافع يعني رسول الله لا امر في الصورتين حين ان
الفعل فيهما مندوب قوله مسئلة الاكثرون انه غير تكليفي وقد زعمهم ابو اسحق
والنزاع لفظي فانه ان عني به ما امر به او اثيب عليه فتكليفي او ما طلب جزما     الاسادس
فليس ۞ ذهب الاكثرون الى ان المندوب غير تكليفي وقد زعمهم ابو اسحق وقال انه
تكليفي والنزاع لفظي فانه مبني على تفسير لفظ التكليف فانه ان عني بالتكليفي ما امر
به او ما اثيب عليه فالمندوب تكليفي وان اريد بالتكليفي ما طلب جزما اي مطلوب طلبا
يمنع النقيض فليس المندوب بتكليفي قوله فصل المكروه لغة من الكريهة
وهي الشدة في الحرب وفي الشرع يطلق على الحرام وقول محمد كل مكروه حرام نحو حرمة
وعن ابي حنيفة وابي يوسف هو الى الحرام اقرب ويطلق على ترك الاولى ما ترجح مصلحته كترك
المندوب وما لم يكن منهيا فيحد بترك الاولى وعلى ما نهي عنه تنزيها كالصلوة في الوقت
المكروه فيحد بالنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كونه تكليفا كالمندوب ۞ المكروه
في اللغة مأخوذ من الكريهة وهي الشدة في الحرب ويشتمل لجام كره اي شديد الرأس وفي معنى
ذلك الكراهة والكراهية وفي الشرع يطلق المكروه ويراد به الحرام وقول محمد كل مكروه حرام
فاذا كان المكروه هو الحرام فحد المكروه حد الحرام ونقل عن ابي حنيفة وابي يوسف ان المكروه
الى الحرام

اقرب ويطلق المكروه ويراد به تركها مصلحة ترجحت كترك المندوب وان لم يكن منهيا
عنه فيحد المكروه بترك الاولى ويطلق المكروه على ما نهى عنه نهي تنزيه لا تحريم كالصلوة في الا نهى صح
وقات والاماكن المخصوصة فيحد المكروه بالمنهي الذي لا ذم على فعله والخلاف في كون المكروه
تكليفا كالخلاف في المندوب **قوله** فصل المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا
ونقض بخصال الكفارة والاداء في اول الوقت مع العزم والفعل واجب وقيل ما استوى
جانباه في عدم الثواب والعقاب ونقض بافعال الله تعالى فانها لا توصف بالاباحة والاقرب
ما دل الدليل السمعي على خطاب الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك من غير بدل والاول
فصل عن فعل الله والثاني عن الواجب الموسع والمخير في المباح ماخوذ من الاباحة والا
باحة لغة الاظهار والاعلان وقد ترد بمعنى الاطلاق والاذن ومنه يقال اباحه اي اطلقه
فيه واذنت له وفي الشرع قال قوم المباح ما خير بين فعله وتركه شرعا وهو منقوض بخصال
الكفارة المخيرة فانه ما من خصلة منها الا والمكلف مخير بين فعلها وتركها وبتقدير فعلها لا تكون
مباحة بل واجبة وكذلك اداء الصلوة في اول وقتها الموسع المصلي مخير بين فعلها وتركها
مع العزم وليست مباحة بل واجبة وقيل المباح ما استوى جانباه في عدم الثواب والعقاب
ونقض بافعال الله تعالى فانها كذلك ولا توصف بالاباحة والاقرب ما دل الدليل السمعي على
خطاب الشارع بالتخيير فيه بين الفعل والترك من غير بدل والاول فصل عن فعل الله و
الثاني عن الواجب الموسع في اول الوقت والواجب المخير **قوله** مسئلة من نفاة
الاباحة حكم شرعي بعض المعتزلة انه لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو
قبل الشرع مستمر بعده فليس شرعيا قلنا لا انكار ان انتفاء الحرج عنهما ليس باباحة شرعية
وانما الشرعية خطاب الشارع بالتخيير وليس ثابتا قبل الشرع فليس ما نفيتموه ما اثبتناه
اتفق المسلمون على ان الاباحة حكم شرعي خلافا لبعض المعتزلة مصيرا منه الى ان
الاباحة لا معنى لها الا نفي الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع وهو
بعده فلا يكون حكما شرعيا قلنا لا انكار ان انتفاء الحرج عن الفعل والترك ثابت ليس
باباحة شرعية وانما الاباحة الشرعية خطاب الشارع بالتخيير بين الفعل والترك
وهذا ليس بثابت قبل الشرع فلا يخفى الفرق بينهما فاذا ما نفيتموه غير ما اثبتناه
**قوله** مسئلة المباح غير مامور به والكعبي لا مباح بل ما يفرض مباحا فهو واجب
مامور به لنا ان الامر طلب واقله ترجيح الفعل والمباح لا ترجيح فيه والاجماع انه قسم
الاحكام قال كل مباح ترك حرام فترك واجب ولا يتم الا باحد اضداده وما لا يتم الواجب
الابه



الابه واجب وكونه من الاحكام ملحوظ فيه ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب
توقف ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة واجيب ان المباح
ليس ترك الحرام بل شيء يترك به مع امكان تركه بغيره فلم يلزم وجوبه واجاب مع
تسليم ان الترك لا يتم الا باحد اضداده وان ما يتوقف عليه الواجب واجب لا يمكن منع
كون هذا الضد واجبا غايته انه غير معين فاذا اختاره المكلف تعين ووجب
ولا مخلص الا بان ما لا يتم الواجب الا به من عقلي او عادي فليس بواجب كما مر والزم
ايضا انه لو كان كذلك لكان المحرم اذا ترك به محرم والعبادة الواجب اذا ترك به واجب
حراما فاجاب بانه لا مانع من اتصاف الفعل بهما لاختلاف الجهة كما تر اتفق الفقها
والاصوليون على ان المباح غير مامور به خلافا للكعبي فانه قال لا مباح في الشرع بل
كل فعل يفرض مباحا فهو واجب مامور به لنا ان الامر طلب الفعل واقله ترجيح الفعل
والمباح لا ترجيح فيه فالمباح غير مامور به والاجماع على ان المباح قسم من الاحكام
فان الحكم ينقسم الى وجوب وندب واباحة وغيرها فمنكر المباح خارق للاجماع قال
الكعبي انه ما من فعل من الافعال يوصف بكونه مباحا الا ويتحقق بالتلبس به ترك
حرام وترك الحرام واجب وما لا يتم ترك الحرام دون التلبس بضد من اضداده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ثم اعتذر عن الاجماع المحتج به بانه يجب حمله على ذات
الفعل بان المباح من الاحكام اذا لوحظ ذات الفعل دون تعلق الامر به بسبب
توقف ترك الحرام عليه وحينئذ لا يكون مامورا به جمعا بين الادلة تقرير الامكان وا
جيب عن قول الكعبي بان المباح ليس ترك الحرام بل شيء يترك به مع امكان تحقق ترك
الحرام بغيره فلا يلزم ان يكون واجبا فاجاب الكعبي بانه اذا سلم ان ترك الحرام واجب
وان الترك لا يتم دون التلبس باحد اضداد الحرام وان ما يتوقف عليه الواجب واجب
فالتلبس بضد من الاضداد واجب ولا يمكن منع كون هذا الضد واجبا غايته ان الواجب
من الاضداد غير معين قبل تعيين المكلف له ولكن الخلاف في وجوبه بعينه اذا اختاره
المكلف وعينه ولا خلاص الا بان يقال ما لا يتم الواجب الا به من عقلي كنصب
السلم للصعود او عادي كطلب الرفقة في السفر فليس بواجب شرعا وحينئذ يندفع
دليل الكعبي لكون ترك الاضداد من الشروط الواجبة عقلا فلا يلزم من وجوب الشيء
شرعا وجوب ترك الاضداد وقد عرفت ضعف هذا والزم الكعبي ايضا بانه لو كان الامر
على ما ذكرت لكان المحرم اذا ترك به محرم اخر واجبا والواجب اذا ترك به واجب اخر حراما

لكان الصلوة حراما اذا ترك بها واجبا اخر وهو محال خلافا للكعبي بانه لا امانع بالنظر في انصاف الفعل بها اي بالوجوب والحرمة بالنظر الى جهتين مختلفتين كما في الصلوة في الدار المغصوبة وجه الدلالة ان الاسم الواجب لا به انما يكون واجبا اذا كان لحصول الواجب به اما اذا كان الواجب كما يمكن ان يحصل به يمكن ان يحصل بغيره لا يتعين ذلك لحصول الواجب فلا يصير واجبا وان اختاره المكلف وعينه لان اختيار المكلف وتعيينه لا يجعل ما ليس بواجب واجبا قوله مسئلة الحق ان المباح ليس داخلا في مسمى الواجب لان المباح ما خير فيه بين الفعل والترك وهو مباين للواجب وقيل داخل لان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب وما زاد به الواجب فصل قلنا ما به الاشتراك ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي لان عني المباح ما اذن في فعله مطلقا فجنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص والمندوب وان اريد ما اذن فيه ولم يذم على تركه فليس بجنس قطعا
متعينا ص
اختلفوا في ان المباح هل هو داخل في مسمى الواجب ام لا فقالت طائفة لا وهو الحق وقالت اخرى نعم وهو الباطل حجة الحق ان المباح ما خير فيه بين الفعل والترك وما خير بين الفعل والترك مباين للواجب والمباين للشيء غير داخل في مسمى ذلك الشيء حجة الباطل ان المباح ما لا حرج في فعله وهو متحقق في الواجب والزيادة التي اختص بها الواجب فصل له عن غيرها فيه للاشتراك قلنا ما به الاشتراك وهو ما لا حرج في فعله ليس تمام حقيقة المباح والنزاع لفظي بان عني بالمباح ما اذن في فعله مطلقا من غير ان يقيد بالاذن في الترك فجنس للواجب والمباح بالمعنى الاخص وللمندوب فان الثلثة مشتركة في انه اذن في فعله وان اريد بالمباح ما اذن في فعله ولم يذم على تركه فليس بجنس للواجب قطعا لكن يكون جنسا للمندوب وللمباح بالمعنى الاخص وان اريد به ما اذن في فعله وتركه من غير ترجيح احدهما على الاخر فهو مباين لهما قوله هل مع عند سائر الاحكام قوله تنبيه وعلى هذا فاذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز فقال اصحابنا وابتبعه الشافعي وظهرت الفائدة فيمن حلف على يمين فرأى غيرها خيرا فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير فان الوجوب سابقا منسوخ بالاجماع فبقي الجواز عنده ولم يبق عندنا لنا لم نعرض ضرورة الوجوب الجواز ولا عكس في الانتفاء قلنا الماهيتان متغايرتان ولو سلم فما هو جزء الوجوب ينتفي بانتفائه لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الا متشخصا فالحكم الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعي يثبت بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشورا بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت لصلاحيته كل يوم لصوم النفل قبله لما بين ان الجواز جنس للواجب ينبغي عليه مسئلة وهي
انه



انه اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز فقال بعض اصحابنا اي اذا نسخ الوجوب لم يبق الجواز وابتبعه الشافعي اي اذا نسخ الوجوب بقي الجواز وظهرت فائدة الخلاف في قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا فليكفر عن يمينه ثم ليات الذي هو خير فانه يدل على وجوب سبق الكفارة على الحنث ووجوب سبق الكفارة على الحنث منسوخ بالاجماع فبقي جواز سبق الكفارة على الحنث عند الشافعي رحمه الله ولم يبق عند اصحاب ابي حنيفة رحمه الله قال الشافعي رحمه الله لان من ضرورة الوجوب الجواز وليس من ضرورة الجواز الوجوب فان الجواز مشترك بين الوجوب وغيره فيكون الجواز اعم من الوجوب مطلقا والعام من ضرورة الخاص وليس الخاص من ضرورة العام ولا عكس في الانتفاء اي انتفاء الجواز ليس من ضرورة انتفاء الوجوب فان انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص فيجوز انتفاء الوجوب بدون انتفاء الجواز فاذا كان الوجوب ثابتا فلا بد من دليل يعتمده والدليل الدال على تحقق الوجوب دال على تحقق الجواز واذا نسخ الوجوب فلا بد وان يكون بدليل والدليل على نسخ الوجوب بعد انتفاء الوجوب ولا يدل على انتفاء الجواز لما عرفت ان انتفاء الخاص غير مستلزم لانتفاء العام فيبقى الدليل الدال على الجواز سالما عما يعارضه فان الناسخ لا يعارضه فيبقى الجواز عملا بالدليل الدال على الجواز السالم عما يعارضه قال المصنف قلنا الماهيتان متغايرتان اي ماهية الوجوب وماهية الجواز واذا كانتا متغايرتين لم يكن احدهما من ضرورة الاخرى فلا يكون الجواز من ضرورة الوجوب ولو سلم ان الجواز من ضرورة الوجوب فالجواز الذي هو جزء الوجوب ينتفي بانتفائه لاستحالة حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع ولا وجود للاعم الا متشخصا فالجواز الباقي ليس هو جزء الوجوب قطعا بل حكم شرعي يثبت بدليل منفصل كما في جواز صوم عاشورا بعد انتساخ الوجوب فانه ثابت لصلاحية كل يوم لصوم النفل قيل ولقائل ان يقول ان اردتم بقولكم الماهيتان متغايرتان انهما متباينتان فممنوع فان الجواز اعم من الوجوب ولهذا يحمل على الندب والاعم لا يباين الاخص وان اردتم به ان مفهوم الوجوب مغاير لمفهوم الجواز فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون احدهما من ضرورة الاخر فان العام مغاير للخاص في المفهوم وهو من ضرورة الخاص قوله ولو سلم فما هو جزء الوجوب ينتفي بانتفائه لقائل ان يقول الجواز اعم من الوجوب ولا يلزم ان يكون جزء الجواز ان يكون اعم من الوجوب ولا ان يكون جزءا له زما

خارجا عن ماهية الوجوب سلمنا انه جزء الوجوب لكن لا نسلم انه منتف بانتفاء
الوجوب فان الجزء لا يلزم انتفاؤه بانتفاء الكل اذا كان اعم من الكل وههنا
اعم قوله لاستحالة بقاء حصة النوع من الجنس بعد عدم النوع قلنا الاستحالة
ممنوعة فانها مبنية على ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وهو ممنوع لعدم
المنع في فن اخر ولئن سلمنا ان الفصل علة للحصة ولكن لا نسلم انه علة في الماهيات
الموضوعة بل انما هو علة في الماهيات المحصلة فان الوجوب الذي فرض انتفاؤه
من الاحكام المتعلقة بالعلوم التجريبية ليس من الاحكام المتعلقة بالعلم
العلمي التي قد يقع انتفاؤها ولئن سلم ان الفصل علة لحصة النوع مطلقا
سواء كانت الماهية محصلة او موضوعة فلا نسلم انه يلزم من انتفاء الفصل
انتفاء الجزء الاعم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن انتفاء الفصل مستلزما لفصل
اخر يقوم الجنس وههنا كذلك فان الفصل الذي يقوم الجواز به في الوجوب هو الحرج
في الترك فاذا انتفى يلزم عدم الحرج في الترك وهو فصل صالح لان يقوم الجواز به
قوله ولا وجود للاعم الا متحصلا مسلم قوله فالحق ان الباقي ليس هو جزء
الوجوب قطعا ممنوع وسند المنع ما ذكره على ان قوله الباقي يشعر بانه جزء الوجوب
فان الجواز الذي ليس جزء الوجوب لا يقال له الباقي لما كان هذا البحث خارجا عن
اصول الفقه اتى بما فيه بحث مختصرا على ما ذكره قوله مسئلة الحق انه ليس بتكليف
والنزاع فيه راجع الى اللفظ فان معناه وجوب اعتقاد الاباحة والوجوب تكليف
وعندنا التكليف فيه كلفة ومشقة ولا تكليف مع التخيير ٥ اختلفوا في المباح هل
هو داخل تحت التكليف واتفاق الجمهور من العلماء على النفي اي المباح ليس
بتكليف خلافا للاستاذ ابي اسحق الاسفرايني والحق ان النزاع في ان المباح تكليف
لفظي لان عند ابي اسحق معنى كونه تكليفا وجوب اعتقاد الاباحة والوجوب تكليف
وعند الجمهور التكليف بفعل فيه كلفة ومشقة ولا كلفة في المباح لكونه مخيرا بين
الفعل والترك قوله فصل الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف
الاول الحكم على الوصف بالسببية والسبب ما يتوصل به الى مقصود ما وفي الشرع
كل وصف ظاهر منضبط دل السمع على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي كجعل الدلوك
سببا للصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانه عرف حكمها بالسبب حكمان نفس الحكم
والسببية المحكوم بها على الوصف المعرف له وفائدة نصب الاسباب تعريف
الاحكام

الاحكام بعد انقطاع الوحي لتعسر الوقوف في كل واقعة على الخطاب فالموجب
هو الله تعالى في السبب امارة لا موجب لذاته والا لكان موجبا قبل الشرع
والخطاب عندنا للاداء والوجوب بالسبب فهو جبري في الاداء اختيارا حتى تجب
الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع الجنون والاغماء دون يوم
وليلة وكما تجب العشر والفطرة على الصبي عندنا والزكوة عند الشافعي نظرا الى
انعقاد السبب والخطاب ٥ لما فرغ من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع اصناف
الاول الحكم على الوصف بكونه سببا والسبب في اللغة ما يتوصل به الى مقصود ما
ومنه سمي الحبل سببا وفي الشرع السبب عبارة عن كل وصف ظاهر منضبط دل الدليل
السمعي على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي وما فيه من القيود المفيدة للاحتراز وذلك
كجعل دلوك الشمس معرفا لوجوب الصلوة في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس و
الحكم الشرعي ليس هو نفس الوصف المحكوم عليه بالسببية بل حكم الشرع عليه بالسببية
والله تعالى في كل واقعة عرف الحكم فيها بالسبب لا بد لها اخر من الادلة السمعية حكمان
احدهما نفس الحكم المعرف بالسبب والاخر السببية المحكوم بها على الوصف المعرف للحكم
وفائدة نصب الاسباب معرفات للاحكام تعريف احكام بعد انقطاع الوحي لتعسر
وقوف المكلفين في كل واقعة من الوقائع على خطاب الشارع بعد انقطاع الوحي
فحينئذ تتعطل اكثر الوقائع عن الاحكام الشرعية وسواء كان السبب مما يتكرر
بتكرره الحكم كدلوك الشمس لوجوب الصلوة او غير متكرر به كالاستطاعة للحج و
سواء كان وصفا وجوديا او عدميا شرعيا او عقليا كما يأتي بيانه فهو امارة
معرفة للحكم لا موجب له لذاته والا لكان موجبا له قبل ورود الشرع والموجب هو الله
والخطاب لطلب اداء المشروعات باسباب نصبها الشرع والوجوب بالسبب والوجوب
جبري لم يشترط لاصله اختيار العبد وقدرته بل يثبت بدون اختيار منه كما يثبت السبب
بدون اختياره واما وجوب الاداء الثابت بالخطاب فلا ينفك عن اختيار العبد اي يثبت
في حال اختيار العبد فيها الاداء لقدرته عليه لان وجوب الاداء موقوف على اختيار العبد
على معنى انه ان اختاره وجب به ثبت والا فلا والحاصل ان اصل الوجوب يثبت بالسبب
ولا يشترط فيه القدرة على الاداء ووجوب الاداء يثبت بالخطاب جبرا ولكن يشترط فيه
القدرة على الاداء اي سلامة الاسباب والآلات ووجوب الاداء يتوقف على اختياره
للفعل كما تجب الصلوة على من لا يصلح للخطاب كالنائم والمجنون والمغمى عليه اذا انقطع

الجنون في الاغماء دون يوم وليلة فانهم مواخذون بالقضاء بعد الانتباه والافاقة
والقضاء انما يجب لا عن الفائت هو عند من وجد منه التفويت ولولا التفويت لما وجب
القضاء ولولا الوجوب لما تصور التفويت وكما يجب العشر وصدقة الفطر على الصبي
عند اصحاب ابي حنيفة اذ اكثرهم لا يقولون بان الخطاب موضوع عنه وكذا
يجب الزكوة في مال الصبي عند الشافعي نظرا الى اعتقاد السبب مع ان الخطاب موضوع عنه
قوله فان قيل لو كانت السببية حكما لافتقرت الى سبب معرف يدور او وص
يتسلسل بين الوصفان كان معرفه عند ... بنفسه لزم ذلك قبل الشرع او الوصف والكلام
فيه عائد والدور او التسلسل لانه من الطريق الى معرفة كون الوصف سببا هو ما
استلزم من الحكمة الداعية من جلب مصلحة او دفع مفسدة وهو مبهم لا امكان تعريف الحكم
بنفس الحكمة دون الوصف ولانها ان كانت قديمة لزم قدم معرفة السببية او حادثة
احتاجت الى معرف آخر لخفائها ويعود التقسيم قلنا نقطع بان معرفة السببية بالخطاب
او بالحكمة الملائمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة والحكمة المعرفة ليست مطلق حكمة بل
المضبوطة بالوصف المقترنة بالحكم ولا يمتنع تعريف الحكم بها لخفائها واضطرابها او
اختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان ثم اذا كانت مضبوطة بالوصف فهي معروفة بنفسها
ولا يلزم من تقدمها على الشرع كونها معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع
٥ فان قيل لو كانت السببية حكما شرعيا لافتقرت في معرفتها الى سبب آخر يعرفها
ويدور ان افتقر كل واحد من السببين الى الآخر او تسلسل ان كان كل سبب مفتقر
الى غير الآخر وهو محال لان الوصف المعرف للحكم اما ان كان معرفا للحكم بنفسه لزم ان
يكون معرفا له قبل ورود الشرع وهو محال او معرفا للحكم بصفة زائدة عليه فالكلام
في ذلك الوصف الزائد عائد والدور او التسلسل لازم لانه ان كان معرفته هي معرفة
المراتب بما هو سابق عليه يلزم الدور وان لم يلزم التسلسل لان الطريق الى معرفة كون
الوصف سببا للحكم انما هو ما يستلزمه من الحكمة الداعية الى الحكم من جلب مصلحة او دفع مفسدة
وذلك ممتنع لوجهين الاول لو كانت الحكمة معرفة لحكم السببية لم يكن تعريف السبب ... بنفس
الحكمة من دون توسط الوصف ليس كذلك بالاجماع الثاني ان الحكمة اما ان تكون قديمة او حادثة
فان كانت قديمة لزم من قدمها قدم موجبها وهو معرفة السببية وان كانت حادثة احتاجت الى
معرف آخر لخفائها فيعود التقسيم في ذلك المعرف قلنا نقطع بان معرفة السببية مستندة
الى الخطاب او الى الحكمة الملائمة للوصف مع اقتران الحكم بها في صورة فلا تستدعي سببا
اخر



آخر يعرفها حتى يلزم الدور او التسلسل وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا واما الوجه
الاول من الاشكال الثالث فالوجه في دفعه ان الحكمة المعرفة للسببية ليس مطلق حكمة بل الحكمة
المضبوطة بالوصف المقترنة بالحكم فلا يكون تجردها معرفة للحكم فانها اذا كانت خفية غير
مضبوطة بنفسها لولا ملازمة الوصف فلا يمكن تعريف الحكم بها لعدم الوقوف عليها لخفائها
لاضطرابها واختلافها باختلاف الاشخاص والاحوال والازمان مع انه لا بد في هذا الشان من نصب
الشارع ما يدركه الناس من المظان الظاهرة المنضبطة المستلزمة لاحتمال الحكمة دفعا
للعسر والحرج عنهم واما الوجه الثاني منه فالوجه في دفعه ان الحكمة اذا كانت مضبوطة
بالوصف فهي معروفة بنفسها غير مفتقرة الى معرف آخر ولا يلزم من تقدمها على ورود الشرع
كونها معرفة للسببية لتوقف ذلك على اعتبارها في الشرع ولا اعتبار لها قبل ورود الشرع
قوله تنبيه سبب وجوب الايمان في العقل القول بانه موجب بنفسه ومعناه ان الله تعالى
موجب والعقل معرف وعليه محل الاسلام وعلى هذا فالاسلام واجب على من لم تبلغه الدعوة
وعلى الصبي العاقل قبل الشرع والاداء منه يعد انعقاد السبب وتنبيه الخطاب على القول
بان العقل غير موجب وعلى هذا لا يجب قبله وبعده بالعقل بل بالشرع وسبب وجوب الصلوة
وقتها والدالة على السببية النسبة باللام كدلوك الشمس والاضافة كصلوة الظهر الدالة
على الاختصاص والتكرر بتكرره وفساد الاداء قبله والصحة في اوله مع تاخر اللزوم كما مر
وسبب الزكوة ملك النصاب للنسبة ولهذا جاز التعجيل بعد ان العشر لكن بشرط صفة النماء
في زمان فاقيم الحول مقام حقيقة النماء وتكرر المال او احد بسبب تكرر الاحوال تكررا
حكما وسبب الصوم ايام رمضان ومنه شهر الوقت سببا كالظرف وصلح للاداء فخرج الليل
لعدم الصلاحية ولانه منسوب اليه ومتكرر به ولهذا وجب على صبي بلغ وكافر اسلم في
بعضه لان كل يوم سبب لصومه وسبب الفطرة على كل مسلم غني راس يلي عليه ويمونه بالنص
ادوا عمن تمونون لا دواعي كل حر وعبد ولذلك يتضاعف الوجوب بالرؤس والوقت شرط
والنسبة اليه مجازية وسبب الحج البيت للنسبة والوقت شرط للاداء لعدم التكرر بتكرره
وكذلك الاستطاعة بالمال لصحة الاداء من الفقير ولا يصلح المال سببا للعبادة بدنية ٥
لما ثبت ان المشروعات اسباب ابين سببا كل واحد وبدا بسبب وجوب الايمان لانه اصل
العبادات فقال سبب وجوب الايمان بالله تعالى كما هو اي الايمان الذي هو مطابق
للحقيقة بان يؤمن بوجوده ووحدانيته وباسمائه مثل العلم والقدرة والحكم وسائر
اسمائه

وصفاته مثل العلم والقدرة والحكمة وسائر صفاته العَقلُ اعلم ان الله تعالى الجوهر
تعلو من اهّلهُ لوجوب الايمان عليه مع وجود اشياء اخر من السموات والارض وغيرهما
وكل ذلك سبب لوجوب الايمان على من هو اهل له وهو وجود العقل وادراك شعور
وجود من هو اهل للوجوب بدون هذه وهو مع ذلك يكون سببا لوجوب الايمان
عليه لكونه عالما بنفسه مع وجود هذه الاشياء فكثيرا اسباب وجوب الايمان
ووجوب الايمان باعتبار الله تعالى وسببه في الظاهر العلامات الدالة على حدث
العالم لدى العقل الذي هو اهل للوجوب عليه وهذه الامات تعرف موجبه بذاتها و
يعلم من وجب عليه ايضا غير موجب عليه ولكن الله تعالى هو الموجب بان اعطاه الله
الة يستدل بذلك الة له على معرفة الواجب فقد جعل الله تعالى حدث العالم والعقل
الذي هو لازم للوجوب سببا وامارة على ايجابه الذي هو فعله مع انه يمكن ان يجعل شيئا
اخر سببا وامارة على ايجابه الايمان لا يكون ذلك الشيء لازما للوجوب كما قد لك ذلك
في حق الصوم والصلوة فان الوقت الذي هو سبب ليس بلازم للوجوب فان الوجوب
ثابت بعد مضي الوقت وانقضاء الشهر ولكنه تعالى اجرى سنته ان يكون سبب الايمان
شيئا دائما لازما للوجوب ليدل على دوام الوجوب في جميع الاحوال اذا عرف ذلك
فنقول سبب وجوب الايمان العقل على القول بان العقل موجب لوجوب الايمان بنفسه
على معنى انه موجب حقيقة على معنى ان الله موجب وقد جعل العقل معرفا بنفسه وعليه
محل الاسلام وعلى هذا فالاسلام واجب على من لم تبلغه الدعوة وعلى الصبي العاقل قبل
الشرع وان لم يكن مخاطبا باداء الايمان في الحال ولا مامورا به والاداء منه بعد
العقل سبب وجوب الاداء وذلك لان العقل بنفسه سبب للوجوب وقد يحقق وجه
والسبب لازم للوجوب فيتحقق الوجوب بوجود سبب وجوب الايمان الخطاب على القول
بان العقل غير موجب بنفسه وعلى هذا لا يجب الايمان قبل الشرع وبعد الشرع يجب
الايمان بالعقل فجعل الشرع لا بنفسه وسبب وجوب الصلوة وفيها ولسان الاداء
ما لسبب العلة العقلية التي يشترط الشارع لصحتها بل هي علة جعلية ومنها الشارع
امارة على الايجاب وامارة سببية الوقت لوجوب الصلوة نسبة الصلوة الى الوقت
المدلول باللام قال الله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس نسب الصلوة الى وقت الدلوك
باللام والنسبة باللام اقوى وجوه الدلالة على تعلق الصلوة بالوقت لان اللام
للتعليل والاختصاص يقال تطهر للصلوة وتاهب للشتاء وقال النحويون اللام للاضافة
لفلان



لفلان اي بسببه وخرج فلان للعدو او فلان لفلان يعني قدومه سبب لخروجه وايضا امارة
السببية الاضافة بدون اللام وقد اجمعوا على اضافة هذه الصلوة الى الوقت يقال صلوة
الفجر وصلوة الظهر ولا يصلح اضافة الشيء الى الشيء الا بكونه ثابتا كاضافة الولد الى
الوالد ولا يصلح في الاضافة ان يكون باخص الاوصاف واخص الاوصاف الوجوب
فيكون الوجوب للصلوة ثابتا بالوقت مختصا به وايضا امارة السببية تكرر وجوب الصلوة
بتكرر الوقت وفساد اداء الصلوة قبل دخول الوقت وصحة الصلوة في اول الوقت
مع تاخر لزوم الاداء بالخطاب فيدل انه يفهم من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء
والاخلاف ان وجوب الاداء بالخطاب فلا يكون وجوب العبادة بالوقت اخص بان
الوجوب بسبب الوقت فهو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب وليس
هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم يوجد وفي رمضان يكون
مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو
التمكن من الاداء او لم يوجد وسبب وجوب الزكوة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكوة
الذي هو نصاب وجوب الزكوة في كل المال مثل ما تى درهم من الفضة لانه ينسب الله
بالاجماع فيقال زكوة المال وتضاعف بتضاعف النصب في وقت واحد ايضا ولان
سبب وجوب الزكوة النصاب جاز تعجيله بعد وجود ما يقع به الغنى وهو ملك النصاب
لان جواز الاداء لا يثبت قبل السبب الا ترى انه لو ملك ما دون النصاب فعجل الزكوة
ثم تم له ملك النصاب وحال الحول لا يقع المؤدى عن الزكوة لعدم السبب قوله غير ان
الغنى جواب عما يقال لما تحقق السبب بملك النصاب وثبت الغنى ينبغي ان يجب الاداء
في الحال ولا يتاخر الى مضي الحول تقرير الجواب ان اصل الغنى وان كان يثبت بملك
النصاب الا ان تكامله يتوقف على النماء لان الحاجة الى المال يتجدد زمانا فزمانا
والمال اذا لم يكن ناميا يفنيه الحوائج لا محالة عن قريب واذا كان ناميا يحصل النماء
لدفع الحوائج فيبقى اصل المال فاضلا عن الحاجة فيحصل به الغنى ويتيسر عليه الاداء
منه فشرط النماء لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر اللذين بنيت عليهما العبادة
عليهما والنماء انما يكون بالزمان فاقيم الحول مقام النماء لانه مدة مستجمعة للفصول الاربعة
المختلفة التي لها تاثير في حصول النماء من غير السائمة بالدر والنسل ومن اموال التجارة
بالربح بزيادة القيمة لرغبات الناس في كل فصل الى ما يناسبه فصار مضي الحول
شرطا لوجوب الاداء قوله وكان المال الواحد اشارة الى جواب دخل

بتقرير الدخل انه يلزم على ما ذكر ان لا يتكرر الواجب بتكرر الشرط الذي هو الحول وقد
تكرر الوجوب ههنا في مال واحد باعتبار الاحوال المتكررة تقرير الجواب ان المال الواحد
يتجدد النماء جاز ان يجري مجرى المتجدد بنفسه فان المال بوصف النماء صار سببا للوجوب
فيكون تجدده بمنزلة تجدد المال كالراس في صدقة الفطر لما صار سببا بوصف المونة
فصار بمنزلة المتجدد بتجدد المونة وتجدد الحول في حكم تجدد النماء فكان المال الواحد
بسبب تكرر الاحوال متكررا حكما وسبب وجوب صوم رمضان ايام رمضان دون
الليالي فان الوقت متى جعل سببا كان ظرفا صالحا للاداء اي محلا له كوقت الصلوة لما
جعل سببا لوجوبها كان محلا لادائها والمراد بكونه ظرفا ان الواجب يؤدى فيها لا ان الوقت
يفضل عن الاداء فخرج الليل لعدم صلاحيته للاداء ولان يوم رمضان منسوب الى الصوم
فيقال يوم رمضان وشهر الصوم بشهر الصوم ولان كل يوم سبب لوجوب صومه وجب على
صبي بلغ في بعض الشهر وكافر اسلم في بعض الشهر بقدر ما ادركه لا ان الجزء الاول الذي يجري
من كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم فيجب صوم جميع الايام مقارنا اياه لان الواجب في الشهر
اشياء متغايرة فان صوم كل يوم عبادة على حدة غير متعلق بغيره لاختصاصه بشرائط
وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوة في اوقاتها بل التفرق في الصيام
اكثر منه في الصلوات فان التفرق في الصلوات باعتبار ان اداء الظهر لا يخرج وقت الفجر
ولا يفوت بمجيء وقت العصر قبل اداء الظهر هذا المعنى فيها فيما نحن فيه موجود وزيادة
وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم لا اداء ولا قضاء لا للمضي ولا نفلا واذا كان
كذلك كان كل عبادة متعلقة بسبب على حدة وذلك بالطريق الذي قلنا وسبب وجوب
صدقة الفطر على كل مسلم غني راس يلي عليه ولاية التزويج والاجارة وغير ذلك ويمونه
اي يقوم بكفايته ويتحمل مونته والذي يدل على اعتبار الامرين في السببية الولاية
والمونة النص وهو قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وقوله عليه الصلوة والسلام
ادوا عن كل حر وعبد شاه انه كلمة عن لانتزاع الشيء عن الشيء ومجاوزته عنه فيدل في الحديث
على اخذ حق عن بلوغ مستقر اما ان يكون ما دخل عليه عن سببا ينتزع الحكم عنه كما يقال ادى الزكوة
عن ماله اي بسببه فيكون معناه ادوا الصدقة الواجبة عن كذا او يكون ما دخل عليه عن
محلا لحق يجب عليه فيؤدي عنه كالدية تجب على القاتل ثم يتحمل العاقلة والثاني باطل لاستحالة الوجوب على العبد والفقير والكافر لان العبد لا ملك له والفقير في حكمه فلا يكلفان
بما ليس في وسعهما والكافر ليس اهلا للقربة فتعين ان يكون المراد انتزاع الحكم عن سببه
وانما



وان ما دخل عليه عن سبب فعلم ان الراس سبب ولاجل ان الراس هو السبب
تضاعف وجوب صدقة الفطر بتضاعف الرؤس من الاولاد الصغار والمماليك
في وقت واحد ولو كان الوقت سببا لما تضاعف بتعدد الراس فدل ان الراس
هو السبب لا الوقت ولكن الوقت شرطه حتى لا يجب الاداء الا بهذا الشرط قوله
والنسبة اليه مجازية جواب عن دخل يقدر تقريرا للدخل انها تنسب الى الوقت
فيقال صدقة الفطر فيدل على ان الوقت او انما حمل على المجاز لان الاضافة تحتمل
المجاز ولهذا يضاف الشيء الى غيره بملابسة فاما تضاعف الوجوب بتضاعف الرؤس
فلا يحتمل المجاز لانه امر واضح للفظ وهذا ليس بلفظ وسبب وجوب الحج البيت لنسبة
الحج الى البيت قال الله تعالى ولله على الناس حج البيت ولم يتكرر وجوب الحج
لان البيت غير متجدد والوقت شرط جواز الاداء اذ الاداء لا يصح بدونه و
ليس الوقت بسبب لوجوب الحج لانه لم يتكرر وجوب الحج بتكرر الوقت وكذلك
الاستطاعة بالمال شرط لكن لوجوب الاداء لا للصحة فان اداء الحج صحيح من
الفقير ولا يكون الاستطاعة بالمال سببا لوجوب الحج لان المال لا يصلح سببا
لعبادة بدنية ولهذا لا ينسب الحج الى الاستطاعة ولا يتكرر بتكررها قوله
وسبب العشر الارض النامية حقيقة بالخارج وفيه معنى المونة والعبادة ويتكرر
بتكرر الخارج تحقيقا ولم يجز التعجيل قبل الخارج لانه يعني السبب لوصف العبادة
فلو عجل خرج معنى المونة والعبادة وكذلك سبب الخراج والنماء معتبر فيه تقديرا
بالتمكن من الزراعة وهو مونة باعتبار الاصل عقوبة باعتبار الوصف وسبب
الطهارة الصلوة وهي شرطها فلم يجب قصدا بل عند ارادة الصلوة والحدث
شرط لا سبب لتوقفها به واسباب الحدود ما ينسب اليه من زنا وسرقة و
قتل وسبب الكفارة ما ينسب اليه وتكون دائرة بين الحظر والاباحة كالفطر
وقتل الخطا والصيد واليمين في قتل العمد واليمين الغموس وسبب وجوب
العشر الارض النامية حقيقة بالخارج قوله حقيقة احتراز عن الخراج فان
سببه الارض بالنماء تقديرا وانما قلنا الارض النامية سبب العشر لانه
ينسب الى الارض يقال عشر الاراضي وفي العشر معنى المونة اي في وجوب العشر
معنى مونة الاراضي لان الاراضي اصل في وجوبه يعني اذا وجب العشر يجب مونة
للارض حتى لا يشترط فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الوقت

هو السبب فتقرير الجواب انه بمعنى المجاز لانه بمعنى الصدقة الى الفطر بلا تعين
انه زمانها لا الوجوب فلا يقتضي كونه سببا وانما هو

انها صح

الموعود والارض سبب لبقائه فان القوت منها الخرج فوجب العشر
والخراج عمارة لها ونفقة عليها كما وجب على الملاك مؤنة عبيدهم ودوابهم
وعمارة دورهم وعمارة الاراضي وبقاؤها بجماعة المسلمين لانهم يذبون عن
الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا الى
اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لانهم يذبون عن حريم الاسلام معنى وكان
الصرف لهم صرفا الى الارض وانفاقا عليها وفي العشر ايضا معنى العبادة
باعتبار كونه واجبا بجزء من النماء فلملائمة كما في الزكوة يتعلق بالمال النامي
بهذه الصفة فاشتمل على معنى المؤنة والعبادة ولما كانت الارض التي هي سبب
لوجوبه اصلا والنماء الذي يتعلق به معنى العبادة وصفا كان معنى المؤنة
فيه اصلا ومعنى العبادة فيه تبعا قوله ويتكرر الخارج تقديرا جواب عما
يقال ان الواجب يتكرر بتكرر الخارج فيكون الخارج سببا فتقرير الجواب ان تكرر
الواجب عند تكرر الخارج باعتبار تكرر الارض تقديرا لا باعتبار ان الخارج سبب
ولم يجز تعجيل العشر قبل الخارج لان الخارج يعني السبب لوصف العبادة في العشر
فلو تعجل قبل الخارج فات معنى العبادة معنى العبادة لامتناع حصول المسبب قبل
السبب فاذا خرج معنى العبادة عنه بقي مؤنة خالصة متعلقة بالارض وحدها والمعلوم فيه
فصار تعجيل العشر قبل الخارج كتعجيل الزكوة في الابل الحوامل قبل النتاج على الخلاف
فان تعجيله لا يجوز لانه مؤنة محضة ولا يؤدي التعجيل فيه الى تغيير كما يجوز تعجيل الزكوة بعد
ملك النصاب النامي لانه لا يؤدي الى التغيير وكذلك سبب الخراج الارض النامية لكن النماء معتبر
في الخراج تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب من غير جنس الخارج فلم يتعلق بحقيقة الخارج
وتعلق بالتمكن من الزراعة لئلا يسقط حق المقاتلة فالخراج مؤنة باعتبار تعلقه باصل الارض
كما في العشر وعقوبة باعتبار الوصف الذي هو التمكن من طلب النماء بالزراعة لان الاشتغال
بالزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فيصلح سببا للمذلة التي هي نوع عقوبة [illegible] عمارة
الارض علامة الكفاءة وقد حثهم الله تعالى على ذلك في قوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر
مما عمروها وما ورد في الحديث اذا تبايعتم بالعينة وتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم
وسبب وجوب الطهارة وجوب الصلوة او ارادة الصلوة لان الطهارة تضاف الى الصلوة
يقال طهارة الصلوة والاضافة دليل السببية في الاصل ويثبت الطهارة بالصلوة حتى
وجب بوجوب الصلوة ويسقط بسقوطها وهذا التعلق دليل السببية والطهارة شرط الصلوة



الصلوة فلم يجب قصدا بل تبعا عند ارادة الصلوة او وجوبها فان شرط الشيء
وجوبه تبع لوجوب الشيء كاستقبال القبلة وستر العورة وطهارة الثوب في الصلوة
فان وجوبها متعلق بوجوب الصلوة والحدث شرط وجوب الطهارة لا سبب لها
لزوال الحدث بالطهارة اي الطهارة ازالة للحدث والحدث مناف للطهارة
وما يكون نافيا للشيء ومزيلا له لا يصلح ان يكون سببا له وسبب الحدود
ما ينسب اليه من زنا وسرقة وقتل كما يقال حد الزنا وحد السرقة وسبب وجوب الكفارة
ما نسب الكفارة اليه ويكون دائرا بين الحظر والاباحة مثل الفطر في رمضان
بصفة الجناية فانه باعتبار انه فعل بنفسه الذي هو مملوك له مباح ومن حيث انه
جناية على العبادة محظور وكقتل الخطا فانه داير بين الحظر والاباحة من حيث انه
لم يقصد القتل مباح ومن حيث انه قصر محظور وكقتل الصيد فانه مباح من
حيث انه اصطياد محظور من حيث انه جناية على الاحرام واليمين سبب
الكفارة لاضافة الكفارة اليها شرعا وعرفا قال الله تعالى ذلك كفارة ايمانكم
ويقال كفارة اليمين ولا يكون قتل العمد واليمين الغموس سببا للكفارة لانه
ليس بداير بين الحظر والاباحة بل حظر محض قوله الثاني الحكم على الوصف
بالمانعية منه مانع الحكم وهو كل وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة
مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل
العمد ومنه مانع السبب وهو كل وصف يخل وجوده بحكمة السبب كالدين في
الزكوة مع ملك النصاب ه الصنف الثالث من الاحكام الثابتة بخطاب الوضع
الحكم على الوصف بكونه مانعا والمانع قسمان مانع الحكم ومانع السبب فمانع الحكم
هو وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة مقتضاها نقيض حكم السبب
مع بقاء حكمة السبب كالابوة في القصاص مع القتل العمد العدوان فان الابوة
وصف وجودي ظاهر منضبط مستلزم لحكمة تقتضي نقيض القصاص الذي
هو حكم السبب الذي هو القتل العمد العدوان فان الابوة مستلزمة لحكمة تقتضي
نقيض القصاص وهي كون الاب سببا لوجود الابن فلا يحسن ان يكون الابن
سببا لعدمه ومانع السبب الحكم هو وصف وجودي يقتضي خلاف حكمة السبب
كالدين على من ملك نصابا كاملا فانه وصف وجودي يقتضي خلاف حكمة سبب
وجوب الزكوة فان سبب وجوب الزكوة حصول النصاب الكامل وحكمته سد خلة الفقراء او وجود

مانع السبب فهو شرط السبب اي الذي يخل بحكمة السبب قوله الثالث
الحكم بالشرطية فما كان عدمه مخلا بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة على التسليم
في باب البيع وما كان عدمه مستلزما لعدم حكم السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة
في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة ⊙ الصنف الثالث من الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع الحكم على الوصف بكونه شرطا والشرط على قسمين شرط السبب وشرط حكم
السبب فما كان من الاوصاف عدمه مخل بحكمة السبب فهو شرط السبب كالقدرة
على التسليم في باب البيع فان ثبوت الملك حكم وصحة البيع سببه واباحة الانتفاع حكمه
صحة البيع والقدرة على التسليم شرط صحة البيع لان عدم القدرة على التسليم يستلزم
عدم القدرة على الانتفاع الموجب لحصول الاباحة الانتفاع وما كان عدمه مستلزما حكمة
مقتضاها نقيض حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فهو شرط الحكم كعدم الطهارة
في الصلوة مع الاتيان بمسمى الصلوة فان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلوة سبب
وحكمة الصلوة التوجه الى جناب الحق والطهارة شرط حكم الصلوة فان عدم الطهارة
يستلزم ما يقتضي نقيض الحكم اعني عدم حصول الثواب وعدم دفع العقاب مع
بقاء حكمة الصلوة قوله الرابع الحكم بالصحة ففي العبادات عند المتكلم موافقة
الامر وعند الفقيه سقوط القضاء بالفعل وفي المعاملات ترتب ثمرة العقد عليه
الخامس الحكم بالبطلان والباطل ما لم يشرع باصله ولا وصفه والفاسد عند الشافعي
مرادف له وعندنا مغاير للباطل والصحيح ⊙ الصنف الرابع من الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع الحكم بالصحة والصحة لغة مقابل السقم وفي الشرع يطلق الصحة على العبادات
تارة وعلى عقود المعاملات اخرى فالصحة في العبادات عند المتكلم موافقة امر الشارع
وعند الفقهاء سقوط القضاء بالفعل فصلوة من ظن انه متطهر
ثم تبين انه لم يكن متطهرا صحيحة عند المتكلم لموافقة امر الشارع بالصلوة على
حسب حاله وغير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء والصحة في المعاملات
ترتب ثمرة العقد المطلوبة منه عليه الصنف الخامس من الاحكام الثابتة بخطاب
الوضع الحكم بالبطلان والباطل عند اصحاب ابي حنيفة ما لم يشرع باصله ولا
وصفه والفاسد عند الشافعي مرادف له وعند اصحاب ابي حنيفة رضي الله عنهم الفاسد
مغاير للباطل والصحيح فان الفاسد هو المشروع باصله دون وصفه والصحيح هو
المشروع باصله ووصفه والباطل ما لم يشرع باصله ولا بوصفه قوله السادس
الرخصة وهي ما شرع لعذر مع المحرم فمنها كامل وهي ما استبيح مع المحرم وحكمه
كا



كالمكره على الكفر بالقتل فان العزيمة في الصبر لقيام الحرمة والعذر بان حق العبد
يفوت به صورة ومعنى وحق الله تعالى باق معنى بوجود التصديق وصورة من وجه
لعدم وجوب التكرار لكونه هتك حق الله تعالى ظاهرا فكان له بعد تحققه والصبر
اولى لكونه جهادا وكذلك الامر بالمعروف رخص تركه خوف القتل والاقدام جهاد
باعتبار تفرق الفسقة بخلاف غاز تقدم ويعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو
لكونه مضيعا نفسه وكذلك المكره على اتلاف مال الغير وعلى الفطر والجناية في
الاحرام ومنها قاصر وهي ما استبيح مع المحرم وتراخي حكمه كفطر المسافر في رمضان
والعزيمة اولى لكمال التسبب ومثل ويخفف في السلم مجازا فان الاصل ان يكون المبيع
عينا وقد سقط في السلم اصلا تخفيفا وكذلك من اكره على الخمر والميتة او اضطر اليهما
لسقوط الحرمة وتاثمه بالصبر لان الحرمة لصيانة عقله ونفسه فاذا فات حل
حل حرم لم يستقم صيانة البعض بفوت الكل فكان بالصبر مضيعا نفسه وكذلك
القصر عندنا لتسميتها في النص صدقة والصدقة بما لا يحتمل التمليك اسقاط ولان
الرخصة تيسير وهو متعين فيه ولان التخيير للترفق وانه يستدعي جهتي يسر كفطر
المسافر فصومه من وجه لمشاركة العوام وفطره خفيف للمشقة الناجزة وجهة
اليسر ههنا متحدة فكان اسقاطا ولا يلزم خيار ما دونه في الجمع بينهما وبين
الظهر ولا خيار من حلف ان دخل الدار تصوم سنة فدخل وهو معسر بين صومها وصوم
الكفارة لاختلاف ما فيه الخيار وفيما نحن فيه طلب الرفق ونظيره مسلمنا المدبر بجنى
يلزمه الاقل من الارش والقيمة بخلاف العبد حيث يخير مولاه بين الدفع والفداء
والفرق الاتحاد والاختلاف ⊙ الصنف السادس الرخصة اعلم ان العزيمة في
اللغة الوقد وهي ماخوذة من عقد القلب المؤكد على امرها ومنه قوله تعالى فنسي ولم
نجد له عزما اي قصدا مؤكدا ومنه سمي طائفة من الرسل اولي العزم لتاكد قصدهم في اظهار
الحق واما في الشرع فعبارة عما لزم العباد بالزام الله تعالى كالعبادات الخمس
وقيل العزيمة الحكم الثابت على وجه ليس فيه مخالفة دليل شرعي وقيل العزيمة
ما سلم دليله عن المانع وفي فخر الاسلام العزيمة في الاحكام الشرعية اسم لما هو اصل
منها غير متعلق بالعوارض سميت عزيمة لانها من حيث كانت اصولا كانت في نهاية التوكيد
حقا لصاحب الشرع وهو نافذ الامر واجب الطاعة قوله غير متعلق بالعوارض تفسير
لاصالتها لا تقييد ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق كالعبادات وما يتعلق بالترك
بالنفل

كالعبادات والرخصة في اللغة بسكون الخاء عبارة عن التيسير والتسهيل
ومنه يقال رخص السعر اذا تيسر وسهل وبفتح الخاء عبارة عن الاخذ بالرخص
والرخصة في الشرع قيل ما ابيح فعله مع كونه حراما وهو تناقض ظاهر وقيل ما رخص فيه
مع كونه حراما وهو مع ما فيه من تعريف الرخصة بالترخص المشتق من الرخصة غير خارج
عن الاباحة فكان في معنى الاول وقيل الرخصة ما جاز فعله لعذر مع قيام السبب المحرم
وهو غير جامع فان الرخصة كما قد تكون بترك الفعل كاسقاط وجوب صوم رمضان والركعتين
من الرباعية في السفر والواجب ان يقال الرخصة ما شرع من الاحكام لعذر مع قيام السبب
المحرم فيعم النفي والاثبات ثم العذر المرخص ان كان راجحا على المحرم فموجبه لا يكون
رخصة بل عزيمة لانه لو كان رخصة لكان كل حكم يثبت بدليل راجح مع وجود المعارض
المرجوح رخصة وهو خلاف الاجماع وان كان مساويا وقلنا بتساقط الدليلين
المتعارضين من كل وجه والرجوع الى الاصل فلا يكون رخصة ولا كان الحكم ثابتا
فيه على النفي الاصلي قبل ورود الشرع رخصة وهو ممتنع وان لم نقل بالتساقط
فمن يقول بالتوقف عن الحكم بالجواز وعدمه الى حين ظهور الترجيح يكون ذلك عنده عزيمة
لا رخصة ومن يقول بالتخيير بين الحكم بالجواز والحكم بالتحريم يلزم ان لا يكون اكل الميتة
حالة الاضطرار رخصة عنده ضرورة عدم التخيير بين جواز الاكل والتحريم لان الاكل
واجب جزما وان قيل بكونه رخصة فلم يبق الا ان يكون الدليل المحرم راجحا على المبيح
ويلزم من ذلك العمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وهو في غاية الاشكال الا ان هذا القسم هو
المختص بالرخصة لما فيه من التيسير والتسهيل بالعمل بالمرجوح ومخالفة الراجح وعلى هذا فاباحة
شرب الخمر والتلفظ بكلمة الكفر عند الاكراه والافطار في صوم رمضان والقصر في
الرباعية في السفر والتيمم مع وجود الماء للجراحة او لبعد الماء او لبيعه باكثر من ثمن
المثل رخصة حقيقة واكل الميتة حالة الاضطرار وان كانت عزيمة من حيث هو واجب
استبقاء للمهجة فرخصة من جهة ما في الميتة من الخبث المحرم وما لم يوجبه الله علينا
وان كان واجبا على من قبلنا فليس رخصة حقيقة وان سمي رخصة لعدم الدليل المحرم
للترك وكذلك كل حكم ثبت جوازه على خلاف العموم المخصص لا يكون رخصة لان المخصص
تبين لنا ان المتكلم لم يرد باللفظ العام لغة صورة التخصيص فلا يكون اثبات الحكم
فيها على خلاف الدليل لان العموم انما يكون دليلا على الحكم في احاد الصور الداخلة تحت
العموم بشرط ارادة المتكلم لها ومع التخصيص فلا ارادة ولما كانت الرخص مبنية على اعذار
العباد



العباد واعذارهم مختلفة اختلفت انواع الرخص فانقسمت على انواع فمنها رخصة
كاملة وهي ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه اي سقطت المؤاخذة به مع قيام المحرم
وقيام حكمه جميعا لان الحرمة لما كانت قائمة مع سببها ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام
عليه من غير مؤاخذة بناء على عذره كان اعلى رتب الرخص مثل ترخص المكره
على الكفر بالقتل في اجراء كلمة الكفر على اللسان مع اطمينان القلب فان العزيمة
في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر ثابتة لوجوب حق الله تعالى في الايمان لا
يسقط بحال لان الموجب وحدانية الله تعالى وحقية صفاته وجميع ما اوجب
الايمان به لا يحتمل التغير لكن العبد رخص له في اجراء الكلمة عند الاكراه لعذر وهو
ان حق العبد في ذاته يفوت عند الامتناع بالقتل صورة بتخريب البنية ومعنى
بزهوق الروح وحق الله تعالى باق معنى لوجود التصديق الذي هو الركن الاصلي
وحق الله تعالى باق صورة من وجه لعدم وجوب التكرار في الاقرار لانه لما اقر مرة
وصدق بقلبه حتى صح ايمانه لم يلزم عليه الاقرار ثانيا ولما صار حقه مؤديا لم يفت
حقه من هذا الوجه لكن في اجراء كلمة الكفر على اللسان هتك حق الله تعالى ظاهرا
فكان له بعدم حقه باجراء كلمة الكفر على اللسان ترخصا والصبر اولى فان بذل النفس
حسبة في دينه لاقامة حق الله تعالى مشروع قربة فيبقى عزيمة فصار به مجاهدا وكذلك
الامر بالمعروف رخص تركه اذا خاف الآمر قتله والاقدام على الامر بالمعروف
عند خوف القتل جائز لان الظاهر انه اذا قتل يتفرق جمع الفسقة وما كان غرضه
الا تفرق جمعهم فبذل نفسه لذلك فصار مجاهدا بخلاف الغازي اذا تقدم وبارز وهو
يعلم انه يقتل من غير نكاية في العدو لان جمعهم لا يتفرق بسبب قتله فيصير مضيعا نفسه
وكذلك المكره على اتلاف مال الغير بالقتل رخص له ذلك لرجحان حقه في النفس لان حقه
يفوت في النفس صورة ومعنى وحق غيره لا يفوت معنى لانجباره بالضمان فاذا صبر حتى قتل
كان شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة التعرض قائمان حالة
حرمة الاتلاف فالمالك في عصمته ولاحترامه وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر آخذا
بالعزيمة متقيا عن الحرمة لانه اتلف نفسه صيانة لحق غيره في ماله من حيث الصورة فيكون
مثابا وكذلك المكره على الفطر والمسافر والمريض رخص لهم ذلك لان حقه في نفسه يفوت
اصلا وحق الله تعالى يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان صبر ولم يفطر حتى
قتل وهو صحيح مقيم كان مثابا لان حق الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل النفس لاقا
مه

حق الله تعالى وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه وكذلك المكره على الجناية
في الاحرام ومن الرخص رخصة واضح لانه دون الرخصة الكاملة وهي ما استبيح
اي عومل معاملة المباح لعذر عرض مع قيام السبب المحرم موجبا لحكمه وتراخي حكمه الى
زمان زوال العذر فمن حيث ان السبب المحرم قائم كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول لان كمال الرخصة
بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب فهو اقوى مما تراخى عنه حكمه كفطر المسافر
في رمضان فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر
وتوجه الخطاب العام نحوه وهو قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان
الحكم وهو وجوب الصوم وحرمة الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من
ايام اخر فكانت العزيمة ادنى حالا من العزيمة في المكره على الافطار في الصوم لان
الحكم هناك حرمة الافطار لم يتاخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية
على هذه العزيمة ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمال الرخصة
وانتقاصها بكمال العزيمة وانتقاصها والعزيمة اولى بالعمل من الرخصة فيها لان
السبب الموجب وهو شهود الشهر كامل لم يتحقق وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من
التعجيل والمؤدي للصوم عامل لله تعالى في اداء الفرض والمترخص بالفطر عامل
لنفسه فيما يرجع الى الترفه فكانت العزيمة اولى ومثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص
في السلم مجازا وهو ما سقط عن العباد باخراج السبب من ان يكون موجبا للحكم في
محل الرخصة مع كون ذلك الاسقاط مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل
الرخصة كان مجازا اذ ليس مقابله عزيمة ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا
في الجملة اخذ شبها بالحقيقة فضعف وجه المجاز ولكن جهة المجاز غالبة على شبهه
الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة بالنظر الى غير محلها فكانت
جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط
مثاله ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم رخص في السلم فان الاصل ان يكون المبيع عينا
وهذا حكم باق مشروع وقد سقط هذا في باب السلم اصلا حتى لم يبق مشروعا
حتى كانت العينية في السلم فيه مفسدة للعقد وسقوط هذا في السلم تخفيفا على
على المحتاجين ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم وليتوصل صاحب
الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت فيه
اصلا



اصلا للتخفيف لم يبق مشروعا ولكن لها شبه الحقيقة من حيث ان العينية
مشروعة في الجملة اي في غير هذه الصورة وكذلك من اكره على شرب الخمر او اكل
الميتة او اضطر اليها رخصة مجازا لسقوط حرمة الخمر والميتة ويأثم بالصبر
لان حرمة الخمر لصيانة عقله وحرمة الميتة لصيانة نفسه عن تغذي بخبث
الميتة فاذا خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض لصيانة
الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم فاذا صبر
لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا نفسه من غير تحصيل ما
هو المقصود بالحرمة فكان آثما وكذلك القصر اي مثل ما تقدم من الامثلة قصر الصلوة
في حق المسافر رخصة اسقاط عند اصحاب ابي حنيفة لان الشرع سماها صدقة
والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض لا يحتمل الرد ولان الرخصة تيسير
وهو متعين في القصر لان الرخصة ان تضمنت يسرا فالعزيمة ان تضمنت فضل
ثواب كتضمن العزيمة في المكره على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت يسرا آخر غير
متحقق في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر موافقة المسلمين لم تسقط العزيمة
فاذا لم يكن في العزيمة فضل ثواب ولا نوع يسر سقطت لحصول المقصود بالرخصة
تعين اليسر فيها وفيما نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان الثواب في اداء ما عليه وذلك في القصر مع مؤنة السفر مثل الاكمال كالعصر
الجمعة مع اكمال الظهر فوجب القول بسقوطه اصلا ولان التخيير لو ثبت لكان للترفيه
بالعبد لان التخيير اذا لم يتضمن رفقا بالعبد كان ربوبية ولا شركة له فيها والتخيير
للرفق يستدعي جهتي يسر كفطر المسافر فان الصوم خفيف من وجه لمشاركة المسلمين
الصوام وغير خفيف للمشقة الحاضرة ففيه جهتا يسر العزيمة بسبب موافقة المسلمين
ويسر الرخصة للمشقة الحاضرة في الصوم فيجوز ان يثبت فيه التخيير بين العزيمة والرخصة
وههنا جهة اليسر متحدة لان اليسر انما يكون في القصر دون الاتمام فكان شان الرخصة
اسقاطا للاتمام قوله ولا يلزم اشارة الى جواب نقض وارد على هذا الاصل
تقريره ان يقتضي ان العبد اذا اذن له السيد في الجمعة ثبت الخيار للعبد بين الجمعة
والظهر فههنا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق وان من حلف انه ان دخل الدار فعليه
صوم سنة فدخلها وهو معسر له الخيار بين صوم سنة وصوم الكفارة وهو ثلاثة ايام
وهذا تخيير بين القليل والكثير من غير رفق وتقرير الجواب ان الخيار ثبت في الصورتين خلاف

ما فيه الخيار فان الجمعة والظهر مختلفان حتى لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ويشترط للجمعة
ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم فانهما واحد ويتعين الرفق
في الاول وان صوم سنة وصوم ثلاثة ايام مختلفان معنى وان اتفقا صورة لان صوم السنة فيه
حالة معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة لما الحنث من خلف الوعد المؤكد باليمين
وفيها معنى العفو به والزجر فصح التخيير طلبا للارفق عنده ونظيره المسئلة بعينها
لزعم لا فرق بين الارش والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيير المولى بين الدفع والفداء في
جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش ومن قيمة المدبر من غير خيار له
في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية هي المقصود لا غير ويتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق
المسافر بخلاف العبد اذا جنى فللمولى الخيار بين الدفع والفداء كانت قيمة العبد
اقل او اكثر من الفداء لاختلاف الدفع والفداء صورة ومعنى فان احدهما مال والاخر رقبة
فاستقام التخيير طلبا للرفق قوله الاصل الثالث في المحكوم فيه ميل الاشعري
الى جواز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واختلف في الوقوع والاجماع على
على التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع والمختار ان الامكان شرط التكليف لانه لو صح
التكليف بالمستحيل لكان مطلوب الحصول لانه معناه وهو محال لعدم تصور وقوعه والا
لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته واستدعاء الحصول فرعه فان قيل لو لم يتصور
لم يحكم بكونه محالا فانه فرع تصوره وهو معارض بما يدل على وقوعه شرعا انه لن يؤمن
من قومك الا من قد آمن وكانوا مكلفين بتصديقه مطلقا ومن ضرورته تكليفهم بتصديقه
في عدم تصديقهم وكلف ابو لهب بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومنه اخباره
انه لا يصدقه فقد كلف بتصديقه في عدم تصديقه فهو جمع بين الضدين قلنا الجمع المعلوم
المحكوم بنفيه عن الضدين هو جمع المختلفات ولا نسلم تصوره منفيا عنهما بصورة
مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف الماهية واما كلفوا بتصديقه فقط وعلم بعدم
تصديقهم واخباره بها لا يستلزم دفع الامكان الذاتي لكن لو كلفوا بعد علمهم بذلك
من باب ما علم المكلف امتناع وقوعه وذلك غير واقع لانتفاء فائدة التكليف لا لانه مستحيل
وقيل القدرة مقارنة للفعل والتكليف سابق عليه فالتكليف حال عدم القدرة تكليف
بما لا يطاق ورد بالمنع بل يجب سابقيتها عندنا بمعنى سلامة الالات وبانه مستلزم لكون
جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع ر الاصل الثالث في المحكوم فيه هي
الافعال التي يتعلق بها الاحكام والافعال لا تخلو اما ان يكون مستحيلة لذاتها او لا الاول
كالجمع

بلغ

او لا يكون مستحيلا لذاتها صح



كالجمع بين الضدين وقلب الحقائق واعدام القديم ونحوه اختلف قول الشيخ ابي الحسن
الاشعري في جواز التكليف به وميله في اكثر اقواله الى جواز التكليف بالمحال لذاته وهو
مذهب اكثر اصحابه ومن قال من اصحابه بجوازه اختلفوا في وقوعه والاجماع على جواز التكليف
بما علم الله تعالى انه لا يقع عقلا وعلى وقوعه شرعا كالتكليف بالايمان لمن علم الله انه لا
يؤمن كابي جهل وفي المختار انما هو امتناع التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين ونحوه
وان الامكان شرط التكليف وجواز التكليف بالمستحيل لغيره واليه ميل الغزالي اما الاول
وهو امتناع التكليف بالمحال لذاته فلانه لو صح التكليف بالمستحيل لذاته لكان المستحيل
لذاته مطلوب الحصول واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان معنى التكليف طلب
ما فيه كلفة فالمكلف به المطلوب فلو كان المستحيل لذاته مكلفا به لكان مطلوب الحصول
واما بطلان اللازم فلان المحال لذاته مستحيل ان يكون مطلوب الحصول لانه هو مطلوب
الحصول يستلزم ان يكون متصور الوقوع لان طلب حصوله فرع تصور وقوعه لامتناع
طلب حصول ما لا يتصور وقوعه لكن المحال لا يتصور وقوعه لانه لو تصور وقوعه وهو ممتنع
الوقوع لزم تصور الشيء على خلاف ماهيته فثبت امتناع تصور وقوع المحال لذاته فا
ستدعا الحصول اي طلب الحصول فرعه فامتنع لان امتناع الاصل يستلزم امتناع
الفرع فان قيل لا نسلم ان المحال لذاته لا يتصور وقوعه فانه لو لم يتصور وقوعه
لم يحكم بكونه محالا لان الحكم بكون الجمع بين الضدين محالا فرع تصور الجمع بين الضدين
وما ذكرتم معارض بما يدل على وقوع التكليف بالمحال لذاته شرعا وبيانه قوله تعالى لنوح
انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن اخبر انه لن يؤمن غير من امن مع انهم كانوا مكلفين بتصديقه
فيما يخبر به ومن ضرورته تكليفهم بتصديقه في عدم تصديقهم وايضا كلف ابا لهب بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم في اخباره ومن اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان ابا لهب لا يصدقه لاخبار الله
تعالى بذلك فقد كلف بتصديقه في اخباره بعدم تصديقه له وفي ذلك تكليفه بتصديقه وهو
تكليف بالجمع بين الضدين قلنا المنافي قصده مستدفعه وذلك لان الجمع المعلوم المحكوم بنفيه عن الضدين
هو الجمع بين المختلفات التي ليست متضادة ولا نسلم تصور الجمع بين المختلفات منفيا عن
الضدين تصوره مثبتا لهما لاستلزامه التصور على خلاف هيئته فلا يلزم تصور وقوع المحال
واما المعارضة فالجواب عنه انهم كلفوا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم فيما جاء به فقط وتصديق الرسول
عليه السلام فيما جاء به امر ممكن في نفسه وعلم الله تعالى بعدم تصديقهم واخباره بانهم لا يصدقونه لا يستلزم
رفع الامكان الذاتي فان الممكن لا يخرج عن امكانه بخبر الرسول بعدمه وقوعه وعلم الله تعالى بعدم وقوعه

لذاته صح

لان التصديق بثبوت الصفة للشيء فرع ببروز ذلك الشيء فالحكم باحالة الجمع بين الضدين فرع تصور وقوع الجمع بين الضدين صح

وعدم تصديقه صح

غاية ما في الباب انه يكون مستحيلاً بسبب تعلق العلم والاستحالة بالغير لا ينافي الامكان الذاتي
لكن لو كلفوا بعد علمهم بانهم لا يصدقونه بتصديقهم لكان من باب التكليف بما علم المكلف
امتناع وقوعه وذلك غير واقع لانتفاء فائدة التكليف لان فائدة التكليف الاختبار والا
بتلاء وهو لا يتصور مع علم المكلف بعدم صدور الفعل عنه لا لانه غير واقع لانه مستحيل
وقيل القدرة مقارنة للفعل فانه لا قدرة قبل الفعل اذ لو كانت القدرة قبل الفعل موجودة
لكان لها متعلق موجود لاستحالة ان يكون المعدوم مقدورا واذا كانت القدرة مقارنة
للفعل في التكليف بالفعل السابق على الفعل استحالة التكليف بالمحال الموجود فيكون التكليف
بالفعل قبل الفعل والقدرة مع الفعل تكليف حال عدم القدرة فيكون تكليفا بما لا يطاق
ورد المصنف ورده بالمنع اي لا نسلم ان القدرة مقارنة للفعل بل القدرة سابقة على الفعل
عندنا فان القدرة عبارة عن سلامة الآلات بحيث يتمكن من الفعل ولا شك ان سلامة الآلات
بحيث يتمكن من الفعل سابقة على الفعل وبانه لو كان الدليل الذي ذكرتم صحيحا يلزم ان يكون
جميع التكاليف تكليفا بالمحال وهو باطل بالاجماع قوله مسئلة جمهور الشافعية والمعتزلة
لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي حال التكليف وهي مفروضة في تكليف
الكافر بالفروع وعندنا انه اهل الحكم لا انها بما لله كالمؤمن والمعاملات قالوا لا يمتنع الخطاب
بالعبادة مشروطا بتقديم الايمان عقلا ودليل الوقوع شرعا وما امروا الا ليعبدوا الله فلا
صدق ولا صلى ذمه على ترك الجمع قالوا لم نك من المصلين والعذاب دليل الخطاب
ولو امتنع الامر بالصلوة حال عدم الطهارة ولكان لاشتراط تقديم النية مانعا
من وجوب الصلوة قلنا التكاليف بها ان كان حال وجود الايمان لم يكن بها او حال عدمه لم
يجز عقلا والتكليف للامتثال وهو هنا ممتنع لامتناع الاداء حال الكفر وبعد الايمان لكونه
يجب ما قبله ولانه لو وجب لوجب القضا لوجوبه بالامر الاول والآيات مؤولة بالاطلاق
العبادة والصلوة وارادة الايمان وجواز ان يكون غير المصلين غير المكذبين في اشتمال الناس
على الصنفين جمعا بين الادلة والشرط تابع يجب بوجوب مشروطه كالصلوة للطهارة والايمان
اصل ... مذهب جمهور الشافعية انه لا يشترط في التكليف بفعل حصول شرطه الشرعي
حالة التكليف بل لا مانع من ورود التكليف بالمشروط وتقدم شرطه عليه وهو جائز
عقلا وواقع سمعا وهذه المسئلة مفروضة في تكليف الكفار بفروع الاسلام حالة الكفر ولذلك
كانت اعم منه وعند اصحاب ابي حنيفة الكفار اهل للاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى كالمؤمن
والمعاملات فانه اهل لادائها فهو اهل للوجوب له وعليه ولما لم يكن اهلا لثواب الآخرة
لم يكن اهلا



اهلا لوجوب المشي من الشرائع التي هي طاعة الله تعالى عليه فكان الخطاب بها موضوعا
عنه ولزمه الايمان بالله لما كان اهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يكن مخاطبا بالشرائع بشرط
تقديم الايمان ... يكون تكليف الكفار بالفروع حال الكفر قالوا ودليل الجواز العقلي
انه لا يمتنع ان يخاطب الشارع الكافر المتمكن من فهم الخطاب فيقال اوجبت عليك العبادات
المشروطة صحتها بالايمان واوجبت عليك تقديم الايمان عليها فانه لم يلزم عند ... 
محال عقلا واما الوقوع شرعا فيدل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب
والمشركين الى قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة
ويؤتوا الزكوة والضمير في قوله تعالى وما امروا عائد الى المذكورين اولا وهو صريح
في الباب وقوله فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه على ترك الجمع ولو لم يكن
مكلفا بالكل لما ذمه الله عليه وقوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين
ولم نك نطعم المسكين فلو لم يكونوا مكلفين بالصلوة لما عذبوا عليها فان التعذيب دليل
الخطاب وايضا لو امتنع التكليف بالفعل حال عدم شرطه الشرعي لامتنع الامر بالصلوة
حال عدم الطهارة ولكان اشتراط تقديم النية مانعا من وجوب الصلوة فانه حينئذ لم
ينو فلا تجب الصلوة قال اصحاب ابي حنيفة التكليف بالفروع المشروط بالايمان ان كان
حال وجود الايمان فلا تكليف قبل الايمان وهو المطلوب وان كان حال عدم الايمان فهو
تكليف بما لم يجز عقلا وايضا التكليف بالفروع المشروط بالايمان للامتثال والامتثال
فات لامتناع اداء الفروع حال الكفر وامتناع ادائها بعد الايمان لكون الايمان
يجب ما قبله ولانه لو وجب الفروع حال الكفر لوجب القضا لان وجوب القضا بالامر الاول
والآيات متعلقة بالطلاق العبادة والصلوة وارادة الايمان فيكون المراد من قوله
ليعبدوا الله ليؤمنوا بالله ومن قوله ويقيموا الصلوة ويؤمنوا ويجوز ان يكون غير المصلين
غير المكذبين في قوله تعالى قالوا لم نك من المصلين لانه لاشتمال النار على الصنفين
جمعا بين الادلة وفرق بين الشرط الشرعي مثل الطهارة وبين الايمان فان الشرط الشرعي
تابع لمشروطه يجب بوجوب مشروطه كالطهارة للصلوة والايمان اصل يجب قبل وجوب
الفروع قوله مسئلة المكلف به في التكليف انما هو كسبي من فعل او كف والنفي فعل
من غير تلبس بضده لان ابا هاشم قالوا لو كلف به لكان مستدعى الحصول او لا يتصور
لانه غير مقدور له فالتكليف به تكليف بالمحال قال بل هو مقدور فان القادر على الزنا قادر على
تركه قطعا قالوا العدم نفي محض والنفي لا يتعلق بالفاعل ولان العدم مستمر وهو مستغن عن

عن السبب وفيه نظر فانه ممتنع تعلقه بالفاعل فانه المتنازع فيه ونعني بتعلقه مع استمراره
ان لم يوجد الفعل الى ان يؤثر العدم ٥ جمهور المتكلمين قالوا التكليف انما هو يتعلق
بكسب من فعل او كف المقتضي عن الفعل ولا يتعلق التكليف بنفي فعل من غير تلبس بضد
الفعل خلافا لابي هاشم في قوله التكليف قد يكون بان لا يفعل مع قطع النظر عن التلبس
بضد الفعل وذلك ليس بفعل المكلفين قالوا لو كلف بنفي الفعل لكان نفي الفعل
مستدعى الحصول واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان التكليف طلب والطلب
استدعاء الحصول فالمكلف به مطلوب والمطلوب مستدعى الحصول واما بطلان اللازم
فلانه انما هو مستدعى الحصول ليتصور الوقوع لان استدعاء الحصول فرع تصور الوقوع
من المكلف ولا يتصور وقوع نفي الفعل منه لانه غير مقدور له لانه نفي محض والنفي المحض
لا يكون مقدورا واذا لا يكلف به تكليف بالمحال قال ابو هاشم لا نسلم ان نفي الفعل غير مقدور
له بل هو مقدور له فان القادر على الزنا قادر على تركه قطعا ولهذا يمدح المكلف بترك الزنا
المتكلمون قالوا العدم نفي الاثر ونفي الاثر لا يتعلق بالفاعل فان الفاعل من له الاثر ونفي
الاثر ليس له اثر ولان عدم الفعل من حيث هو كذلك قبل قدرة العبد وهو غير مقدور للعبد
قبل قدرته لزم ان يستمر الى ما بعد خلق القدرة لانه مستغن عن السبب وفيه نظر فان العدم
ممتنع تعلقه بالفاعل هو المتنازع فيه ولا نسلم ان العدم المستمر المستغني عن السبب غير
متعلق بالفاعل لان معنى تعلقه بالفاعل مع استمراره ان لم يوجد الفعل الى ان يؤثر العدم
قوله مسئلة التكليف سابق على الفعل ومنقطع بعده وهل يتعلق به حال حدوثه
فاثبته الاشعري وبعض المعتزلة وامام الحرمين ولابي الحسن ان اراد ان تعلقه بالفعل لنفسه
فتعلقه به بعد لازم والاجماع منعقد او تنجيز فيكلف بايجاد الموجود وتحصيل الحاصل الابتلاء فينبغي
فائدة التكليف وهو التنجيز او الابتلاء حال حدوثه بالاجماع فصح التكليف به ولهم منع ... [illegible]
التكليف بما قالوه ٥ اتفق الجمهور على جواز التكليف بالفعل قبل حدوثه وعلى امتناعه
بعد حدوث الفعل وهل يتعلق التكليف بالفعل حال حدوثه فاثبته الشيخ ابو الحسن
الاشعري وبعض المعتزلة وامام الحرمين وقالوا انه يسقط التكليف بالفعل حال حدوثه
فان اراد الشيخ ابو الحسن ان تعلق التكليف بالفعل لنفس التكليف والمتعلق لنفسه
بالشيء يمتنع انقطاعه عنه فيلزم ان لا يسقط التكليف بعد حدوث الفعل ايضا وهو باطل بالا
جماع وان اراد الشيخ ان تنجيز التكليف ان يكون المكلف مكلفا بالاتيان بالمكلف به بانه يلزم
حال حدوث الفعل لزم ان يكون مكلفا بايجاد الموجود وهو محال وايضا لو كان التكليف بالفعل
بالمكلف به باقيا حال حدوثه لعدم تحقق الابتلاء لان الابتلاء انما هو قبل الشروع في
فينبغي



فتنتفي فائدة التكليف لان فائدة التكليف اما التنجيز او الابتلاء وكل منهما منتف
قال الشيخ الفعل حال حدوثه مقدور بالاجماع سواء كان القدرة متقدمة على الفعل او لا واذا كان حال الفعل
مقدورا صح التكليف به ولهم منع صحة التكليف بما قالوه من لزوم عدم انقطاع التكليف
بعد تمام الفعل ولزوم ايجاد الموجود وعدم الابتلاء واعلم ان تحرير هذه المسئلة و
تحقيقها يحتاج الى بيان ابسط مما ذكرته وقد ذكرتها في المختصر واستوفيت البحث فيها في
رسالة مفردة فليرجع اليها قوله مسئلة النيابة لا تجري في التكاليف البدنية عند
المعتزلة خلافا للشافعية ومذهبنا الجواز في المالية مطلقا والمنع في البدنية مطلقا
والجواز فيما تركب منهما كالحج الفرض عند الاضطرار ولنا ان البدنية للابتلاء بقهر النفس
وانه يختص من قام به والغرض في المالية تنقيصه وهو حاصل بالنائب مطلقا وما تركب
منهما حالة العجز يعتبر فيه تنقيص المال فيجوز وحالة القدرة قهر النفس فيمتنع وانما يختلف الحال
في النفل لسعة بابه قالوا ليس يمتنع عقلا ودليل الوقوع شرعا في الحج ولئن كان قهر النفس مرادا
فليس في النيابة ما يرفع اصل التكليف والمشقة بل سقط ببذل العوض للنائب وليس المعتبر
في التكليف علاوة بل اصله ونحن قائلون بالموجب في الحج والعوض فيه معتبر وليس في البدنية
بقاء اصل المشقة لعدم شرعية بذل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال
٥ اختلفت في جواز دخول النيابة فيما كلف به من الافعال البدنية فذهبت المعتزلة الى ان
النيابة لا تجري في التكاليف البدنية وذهبت الشافعية الى انه تجري النيابة في التكاليف البدنية
ومذهب اصحاب ابي حنيفة الجواز في المالية مطلقا اي حالة الاضطرار وفي عدمه والمنع في البدنية
والجواز فيما تركب من المالية والبدنية كالحج الفرض حالة الاضطرار والمنع حالة عدم الاضطرار
احتج المصنف على مذهبه بان التكاليف البدنية انما كانت للابتلاء من الله تعالى للعبد
فانه مطلوب للشارع لمانعه وكسر النفس الامارة بالسوء وقهرها لكونها عدوة لله تعالى
على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى عاد نفسك فانها انتصبت لمعاداتي
تحصيلا للثواب على ذلك وذلك معنى لا يدخل النيابة فيه بل يختص من قام به والغرض من التكاليف
المالية تنقيص المال وهو حاصل بالنائب مطلقا وما تركب من المالية والبدنية حالة العجز
ينظر الى تنقيص المالية فيجوز النيابة وحالة القدرة ينظر الى قهر النفس فيمتنع النيابة
ولم يختلف الحال في الحج النفل بالعجز والقدرة فيجوز فيه النيابة مطلقا لسعة باب النفل
الشافعية قالوا ليس يمتنع عقلا فانه لو قال القائل لغيره اوجبت عليك خياطة هذا الثوب
فان خطته او استنبت في خياطته اثبتك وان تركتهما عاقبتك كان معقولا غير مردود

وما كان كذلك فوروده من الشارع لا يكون ممتنعا ودليل الوقوع شرع الحج روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه راى شخصا يحرم بالحج عن شبرمة فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
احججت عن نفسك فقال لا فقال حج عن نفسك ثم حج عن شبرمة وهو صريح فيما نحن فيه
ولان الابتلاء بالتكليف لقهر النفس وان كان مرادا مع تعيين المكلف لادائه اما كلفه
به اشق مما كلف به مع تسويغ النيابة فيه فليس في ذلك ما يرفع اصل التكليف
والمشقة فيما سوغ فيه النيابة فان المشقة لازمة له بتقدير الاتيان به بنفسه وهو
الغالب بما يبذله من العوض للنايب بتقدير النيابة وبالتزامه من المنة بتقدير عدم العوض
وليس المعتبر في التكليف اشقه واعلاه رتبة بل اصله قال المصنف ونحن قائلون
بالموجب في الحج والعوض فيه معتبر ونمنع في التكاليف البدنية بقاء اصل المشقة على
تقدير النيابة لعدم شرعيته بذل العوض لعدم تعلق قصد الشارع فيها بالمال قوله
الاصل الرابع في المحكوم عليه شرط التكليف العقل والفهم اتفاقا لاستحالة الخطاب
غير عاقل فاهم ومن له اصل الفهم دون التفاصيل كالمجنون والصبي الغير المميز لا
يخاطب لتوقف المقصود على فهم التفاصيل والمميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود
من معرفة الله تعالى وكونه مكلفا وباعثا للرسل وان قرب من البلوغ وفهم من الكمال الا انه
وضع عنه الخطاب تخفيفا وجعل البلوغ امارة ظهور العقل ويرد وجوب الزكوة على من
يعتقد المونة والضمان والامر بالصلوة فيجاب بتعلقها بماله او بذمته التي بها يتهيأ لاهليته
لقبول الفهم عند البلوغ ويتولى الولي الاداء او يعيد بعد البلوغ وليس ذلك من التكليف
والامر بالصلوة من الولي لا الشارع بقوله مروهم الاصل الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف
اتفق العقلاء على ان شرط التكليف العقل والفهم لان التكليف خطاب وخطاب من
لا عقل له ولا فهم مستحيل كالجماد والبهيمة ومن وجد له اصل الفهم لاصل الخطاب دون
تفاصيله من كونه امرا ونهيا ومقتضيا للثواب والعقاب ومن كون الامر به هو الله
وانه واجب الطاعة وكون المامور به على صفة كذا وكذا وكالمجنون والصبي الغير المميز فهو
كالطفل لان المقصود من التكليف كما يتوقف على فهم اصل الخطاب يتوقف على فهم تفاصيله
والصبي المميز وان كان يفهم ما لا يفهمه غير المميز لم يكمل فهمه فيما يتعلق به المقصود ومعرفة
الله تعالى وكونه متكلما مخاطبا مكلفا للعباد باعثا للرسل الصادقين المبلغين عن
الله تعالى وغير ذلك مما يتوقف عليه مقصود التكليف فنسبة المميز الى غير المميز كنسبة غير
المميز الى البهيمة فيما يتعلق بفوات شرط التكليف وان كان مقاربا لحالة البلوغ بحيث
لم يبق بينه وبين البلوغ سوى لحظة واحدة فانه وان كان يفهم كفهمه الموجب لتكليفه
بعد



بعد لحظة الا انه لما كان العقل والفهم فيه خفيا وظهوره فيه على التدريج ولم
يكن له ضابط يعرف به وضع عنه الخطاب قبل البلوغ تخفيفا عليه وجعل البلوغ
امارة ظهور العقل يدل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن الصبي
حتى يبلغ وعن النايم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق ويرد وجوب الزكوة
والمونة والضمان وكذا امره بالصلوة فيجاب بان هذه الواجبات ليست متعلقة بفعل
الصبي بل متعلقة بماله او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته التي بها يتهيأ لاهليته
لقبول فهم الخطاب عند البلوغ ويتولى ولي الصبي الاداء عنه وليس ذلك من باب
التكليف في شي اما الامر بالصلوة فليس من جهة الشارع وانما هو من جهة الولي لقوله صلعم
مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع وذلك لان الصبي يعرف الولي ويفهم خطابه بخلاف
خطاب الشارع قوله تنقسم الاهلية وعندنا انها نوعان اهلية وجوب تعتمد قيام
الذمة وصلاحية الحكم اي الوجوب للاداء فاذا بطل بطل كما تفوت لفوات المحل
فالغرامات المالية لازمة للصبي لتصور الاداء بالنايب وكذا الصلات التي تشبه
المون كنفقة الزوجة والقرابة لا المشبهة بالجزاء كتحمل العقل وما تمحض عقوبة لا يجب
لعدم صلاحيته للحكم وكذا حقوق الله تعالى فلا يجب الايمان قبل العقل لعدم الاداء
ويجب بعده لانعقاد السبب دون الخطاب بادائه وكذا العبادات البدنية والمالية
اذ المقصود الابتلاء بالاداء اختيارا وما ادى بالنايب ليس بطاعة تقسيم الاهلية
اهلية الانسان صلاحيته لصدور ذلك الشي وطلبه منه وقبوله اياه واما الاهلية
في الشرع صلاحيته الانسان لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والاهلية نوعان
اهلية وجوب واهلية اداء اما اهلية الوجوب فاصلها واحد وهو الصلاح للحكم اي الاداء
عن اختيار فمن كان اهلا لحكم الوجوب توجد كان اهلا للوجوب ومن لا يكون اهلا لحكم الوجوب
لا يكون اهلا للوجوب واهلية الوجوب تعتمد قيام الذمة اي لا تثبت هذه الاهلية الا
بعد وجود الذمة وصلاحيته حكمه الذي هو الاداء عن اختيار لان الوجوب غير مقصود بذاته
بل المقصود منه حكمه الذي هو الاداء عن اختيار ليتحقق الابتلاء فاذا بطل الاداء عن اختيار
بطل الوجوب كما يفوت الوجوب لعدم محله الذي هو الذمة ولما كان يبطل الوجوب
لعدم الحكم صار هذا العدم منقسما بانقسام الاحكام فكل قسم يتصور شرعا في حق الصبي
يجوز ان يثبت وجوبه في حقه وما لا فلا فالغرامات المالية من حقوق العباد لازمة للصبي والصبي
اهل لوجوبه لان حكمه وهو اداء العين يحتمل النيابة لان المال مقصود لا الاداء فوجب القول

بالوجوب متى صح سببه وكذا الصلات التي تشبه المؤن كنفقة الزوجات والقرابات تجب
للصبي ايضا اما نفقة الزوجات فلها شبه بالاعواض واما نفقة القرابات فمؤنة اليسار
والصلات التي لها شبه بالاجرة لم يكن الصبي اهلا لوجوبه مثل تحمل العقل لانه لاعن
صفة الجزاء متقابلا بالكف عن الاخذ على يد الظالم وما الممحض عقوبة كالقصاص لا يجب
على الصبي لعدم صلاحية الحكم وكذا لا يجب حقوق الله تعالى لان الوجوب لا ثم متى صح القول
بحكمه متى بطل القول بوجوبه وان صح سببه ومحله لان الوجوب كما ينعدم بعدم سببه وهو حرمة
لعدم محله ينعدم بعدم حكمه ايضا لان القول بالوجوب نظرا الى سببه ومحله اي ذمته غير اعتبار
ما هو حكم الوجوب وهو الاداء احالة لايجاب الشرع عن الفايدة في الدنيا والاخرة لان فايدة
الحكم في الدنيا تحقق معنى الابتلاء وفي الاخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فبه تظهر
المطيع العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وكذا المجازاة
في الاخرة تبنى عليه كما قال تعالى جزاء بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكم غير مفيد
فلا يجوز القول بثبوته شرعا فلا يجب الايمان على الصبي قبل ان يعقل لعدم اهليته للاداء اي لا
يثبت نفس الوجوب في حق الصبي اصلا لعدم الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور
بدون الاهلية والصبي عديم الاهلية لعدم العقل ويجب على الصبي الايمان بعد العقل واحتمال
اداء الايمان لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية الذمة ووجوب الايمان بسببه حدث
العالم والعقل فانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب لان الصبي لم يكن منافيا
للوجوب بنفسه فيثبت الوجوب بدون الخطاب لاداية اي لا يجب عليه اداء الايمان وان عقل
لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اداء وصغره لا الكرمه بانيا
فيسقط بعذر الصبا ايضا وكذا لا يجب على الصبي العبادات البدنية والمالية وان وجد
سببها وهو النصاب ومحلها وهو الذمة لعدم الحكم وهو الاداء لان الاداء هو المقصود في
حقوق الله تعالى وذلك فعل يحصل عن اختيار على سبيل التعظيم تحقيقا للابتلاء والصبي
نائبه وما ادى بالنائب ليس بطاعة لانها نيابة جبرية لا اختيار فلو وجب مع ذلك لصار المال
مقصودا وذلك باطل في حق القرب فلذلك لا يجب عليه الصلوة والصوم والزكوة والحج
قوله والثاني اهلية الاداء وهي قاصرة وكاملة فالاولى تعتمد قدرة قاصرة كالصبي
والمعتوه يصح منها الاداء كالايمان والعبادات البدنية غير لزوم عهدة ما ينفعه كقبول
الهبة وقبضها الهبة نفع كالفرض والصدقة وان ملك العاضي القرض عليه فلانه نفع لقدرته
على الخلاص والاحتياط العمر وما تردد بينهما يصح برأي الولي لتكمل نقصانه به ووقع
سوكل المحجور بغير اذن ولا عهدة وبالاذن الجهة ولم يصح انصاره هبة ماله على ترك الاسلام ولي



الاولى وليس شرع للبالغ كما شرع الطلاق والعتاق ولم يخير بين الابوين لميله الى
الشهوة ولا اختيار للولي هنا فيبطل واعتبرت ردته في احكام الاخرة وما لزمه من احكام
الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف كما تثبت تبعا الابوين وبالتبعية يوجد الخطاب بالاداء
ف النوع الثاني من الاهلية اهلية الاداء وهو نوعان بحكم الاستقراء قاصر وكاملة فالاولى
اي القاصرة تعتمد قدرته قاصرة قبل البلوغ وكذا بعد البلوغ في المعتوه لانه بمنزلة الصبي
لانه عاقل لم يعتدل عقله لاختلاف الاداء يتعلق بقدرتين فهم الخطاب وهي بالعقل
وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان في اول احواله خال عن القدرتين لكن فيه صلاحية
وجود كل من القدرتين شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحد منهما درجة
الكمال فقبل بلوغ درجة الكمال كل من القدرتين قاصرة كما يكون الصبي المميز قبل البلوغ
وقد يكون احدهما قاصرة بعد البلوغ كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان
قوي البدن الحق بالصبي في الاهلية الكاملة بلوغ القدرتين اولى درجات الكمال والاهلية
القاصرة عبارة عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال فالشرع بنى على
الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
لانه لا يجوز الالزام للاداء على العبد في اول احواله اذ لا قدرة له اصلا والالزام بلا قدرة
له عليه منتف شرعا وعقلا وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن الى الكمال الزام الاداء
حرج والحرج منتف لقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج فلم يخاطب شرعا في اول
امره رحمة وفي اول العقل ونقدر رحمه الى ان يعتدل عقله وقدرة بدنه كي تتيسر عليه
الفهم والعمل به ووقت الاعتدال تتفاوت اشخاص الناس على وجه يتعذر عليه الوقوف على
تمكن ادراكه الا بعد تجربة وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل العقل عنده
بحسب الاغلب مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد فصار توهم وصف الكمال قبل هذا
الحد وتوهم بقاء النقصان بعده ساقطي الاعتبار لان السبب الظاهر متى اقيم مقام
الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما ثم الاحكام المبنية على الاهلية القاصرة تنقسم
الى قسمين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله تعالى الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير
مشروع بوجه كالايمان بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه
كالردة والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون بعض مثل الصلوة
والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى ينقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة
والاحتطاب والاصطياد والى ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو متردد بين
نفع

النفع والضر كالبيع والاجارة فتصح والصبي والمعتوه الاداء في حقوق الله تعالى كالايمان
بما والعبادات البدنية من غير لزوم عهدة فما ينفعه خالصا يصح كقبول الهبة وقبضها
لخلوه عن العهدة لا يصح منهما ما يضره محضا كالقرض والصدقة ونحوها القرض هنا ان
ملك القاضي القرض عليه لانه نفع بسبب قدرة القاضي على الاستخلاص والدين على المستقرض
بواسطة ولاية القاضي بعد العين وزيادة لان القاضي يمكنه ان يطلب حسابا على خلاف
العادة وليعضد مال اليتيم ويحصل المال بينه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مصونا عن
التلف فوق صيانة العين فان العين يعرض التلف اسبابا غير محصورة فصار القرض
ملحقا بالمنافع المحضة لهذا وما تردد بين الضر والنفع يصح برأي الولي كالبيع والاجارة
وكالنكاح وانه لكن الاخذ بالشفعة والرهن ونحوها فانه يملك باجازة الولي واذنه
فان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات بمباشرة الولي حيث يثبت للولي حكم
التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر هذا اذا لم يصر الصبي اهلا للمباشرة
بوجود اصل العقل واما اذا صار اهلا للمباشرة بوجود اصل العقل يصح منه هذه
التصرفات حتى لعدم فان المساع الصحيح كان لمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر
برأي الولي التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته برأي الولي لكمال
نقصانه به وصح توكيل الصبي المحجور عليه اي قبول الوكالة لان فيه تصحيح عبارته وذلك
نفع عظيم وفيه اهتداء الى التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فيصح توكيل الصبي
من غير اذن الولي ولا يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم المبيع والثمن
والخصومة في العيب لان في الزامها معنى الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة ومع اذن
الولي يلزمه العهدة لان قصوره اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة وعبارته
المصنف يخرجها على الصبي والمعتوه والعبد فان كل واحد منهم محجور عليه ويصح توكيله من غير
اذنه لا عهدة عليه حينئذ فيصح الاذن يلزمه العهدة ولهذا اطلق الاذن لم يقيد بالولي
ولم يصح ايصاء الصبي سواء كان في البر او لم يكن لاحتمال الايصاء الى ترك الاولى لان
بعد يكمل الى اقاربه عند استغنائه عنه اولى من العدل الى الاجانب وافضل من علا لانه
ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم قوله وليس شرع جواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا
ينبغي ان لا يكون مشروعا في حق البالغ تقرير الجواب انه شرع الايصاء في حق البالغ لان
اهليته كاملة فلا باس ان يشرع في حقه ما فيه ضرر كما شرع في حق البالغ الطلاق والعتاق ولم
يشرع ذلك في حق الصبي لقصور اهليته ولا يجوز ان يختار الصبي من ابويه بعد الفرقة لانه
وجنس



من جنس ما يتردد بين النفع والضرر والغالب من حال الصبي الميل الى الشهوة ولا اختيار
للولي هنا لانه موضع التنازع والولي طرف المنازعة ليس بولي فيبطل اختياره وا
عتبرت ردة الصبي العاقل في احكام الاخرة وما يلزمه من احكام الدنيا عند ابي حنيفة ومحمد
استحسانا لعلة لا الحكمة حتى لو كان ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام والعياذ بالله
لا يجعل ذلك عفوا بعذر الصبا فتبين منه امرأته المسلمة ويحرم عن الميراث من المسلمين
خلافا لابي يوسف فانه لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا وهو القياس واما في احكام الاخرة
فهي صحيحة لان دخول الجنة مع اعتقاد الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة
خلاف النصوص والعقل وجه القياس ان الردة ضرر محض لا يشوبه منفعة
وذلك لا يصح من الصبي كاعتاق عبده وطلاق امرأته واذا لم يصح عنه ما هو ضرر يشوبه
منفعة كالبيع فما يمحض ضررا ويحرم منه على وجه لا يتصور عنه نفوذه اولى ان لا يصح منه
والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ
وجه الاستحسان ان الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما حكم بردته لتحققها منه
وكونها محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان تكون مشروعة بحال وانها تحقق من الصبي
العاقل كالايمان وثبت حظرها حقيقة لانها لا تحتمل ان لا تكون محظورة في وقت من الاوقات
ولا في حق شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه فلم يجعل ارتداده عفوا لكن
صحتها في احكام الاخرة بلا خلاف لان سعادة الاخرة لا يتصور حصولها بلا ايمان
فقد زال بالارتداد لانه اعتقد الكفر فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته
او جامع في حجه او اعتكافه او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات لان كل منافيا لها
لضرورة انه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لانها يلزم الصبي من احكام الدنيا كحرمان
الميراث ووقوع الفرقة انما يلزم حكما لصحته اي بصحة ارتداده اي لزوم هذه الاحكام
ضرورة الحكم بصحة الارتداد لانها من لوازمه لا ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل
هذه الاحكام فلم يصح العفو عن مثل هذا الامر العظيم الذي يحتمل العفو بعد بواسطة
لزومها هذه الاحكام كما اذا ثبت الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب
ولكنه هذه الاحكام لا يمنع ثبوته بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد البلوغ بالارتداد
فلان القتل يجب بالمحاربة لا بعين الردة والصبي ليس من اهل المحاربة فلا يجب عليه جزاؤها
كما لا يجب على المرأة والاهلية الثانية اي الكاملة المبنية على بلوغ العقل درجات
الكمال يوجه الخطاب بالاداء قوله نفع السكران والغافل قبل ان يخاطب
الى مخاطبات

لانهما اسوء حالا من الصبي المميز وخرج لزوم الضمان عليهما قد مر ونفوذ الطلاق ونحوه
ووجوب الحد من بابها ثبت بخطاب الوضع واورد لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
تكليف واجيب نهى عن السكر وقت اداء الصلوة كقولك لا تمت وانت ظالم
والخطاب ان كان من الحل فواضح او التحريم حمل على خطاب المنتشي الثابت العقل
باعتبار ما يؤول اليه وهذا التاويل جمعا بين الادلة وقلنا السكر مباح كمكره الشرب
ومضطر سكر بما اضطر اليه او بدواء بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق ومن
حرام لا ينافي الخطاب للآية ولا يصح وروده حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا فتعين وقت السكر فلم يبطل به شيء من الاهلية ويصح عباداته
وينافي القصد فلا يصح كفره استحسانا وان صح اسلامه كالمكره ولم يصح اقراره بالقصاص
ويلزم اذا باشر سببه وكذا حد القذف لعدم صحة الرجوع فيه صحا او لا لان السكر لا يزيل
اصله العقل لانه سرور تغلبه فان كان بمعصية لم يعذر او بمباح عذر ۞ تفريع على حكم
الصبي والمعتوه السكران والغافل عما كلف به قبل لا يخاطبان في حال السكر والغفلة
لانهما في تلك الحالة اسوء حالا من الصبي فيما يرجع الى فهم خطاب الشارع وحصول
مقصوده منه وما يجب عليهم من الغرامات والضمانات بفعلهما في تلك الحالة فتخرج عليهما اى
على الغافل والسكران كما مر في الصبي والمعتوه ونفوذ طلاق السكران في قول ان نفذ فليس
من باب التكليف لانه من خطاب الوضع ولا استبعاد بجعل تلفظه بالطلاق علامة على نفوذه
كما جعل زوال الشمس علامة على وجوب الصلوة وكذلك في وجوب الحد عليه بالقتل والقذف الحكم صح
وغيره واورد قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى بتقرير ان المراد ان قوله تعالى
لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون يدل صريحا على ان السكران مكلف
بالنهي عن الصلوة حالة السكر اجيب بان المقصود نهي عن السكر وقت ارادة الصلوة بتقديره
اذا اردتم الصلوة فلا تسكروا كقولك لا تمت وانت ظالم فان النهي عن الظلم عند الموت لا
النهي عن الموت حالة الظلم ثم الخطاب ان كان من حل الخمر فواضح فانه وارد لمفهومه
على عدم النهي عن السكر في غير وقت الصلوة فغير مانع لوروده ذلك حين كان الشرب حلالا
وان كان وروده زمن التحريم حمل على خطاب المنتشي ان يحمل السكران على من شرب الخمر
وانتشى نحو كان رجلا نشوانا واصل عقله ثابت لان ذلك مما يؤول الى السكر غالبا والتعبير
عن الشيء باسم ما يؤول اليه يكون مجازا كما في قوله تعالى اخبارا انى ارانى اعصر خمرا وقوله تعالى
حتى تعلموا ما تقولون معناه حتى يكامل فيكم العقل والفهم اذ هو غير ثابت حالة النشاط ولم يكن
العقل



العقل والفهم حاصلا كما تقول لمن اراد ان يفعل فعلا وهو غضبان لا تفعل حتى تعلم ما تفعل
اى حتى يزول عنك الغضب المانع من التثبت على ما تفعل وان كان عقله وفهمه حاصلا ويجب
المصير الى هذه التاويلات جمعا بين الآية وما ذكرنا من الدليل المانع من التكليف ثم قال
المصنف وقلنا السكر نوعان سكر مباح وسكر محظور اما السكر المباح فمثل
سكر المكره على شرب الخمر بالقتل فانه يحل له وكذلك المضطر اذا شرب منها ما يرد به العطش
فسكر بما اضطر اليه وكذلك اذا شرب دواء فسكر به مثل البنج والافيون فالسكر المباح
بمنزلة الاغماء يمنع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات لانه ليس من جنس اللهو
فصار من اقسام المرض واما السكر الحرام وهو السكر الحاصل بشرب كل محرم الاشربة
نحو الخمر والمطبوخ ادنى طبخة والمنصف ونحوها فلا ينافي الخطاب لقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون بانه لا يصح ورود
هذا الخطاب حال الصحو اذ لا يقال للعاقل اذا جننت فلا تفعل كذا فتعين ان يكون خطابا
حال السكر فلم يبطل به شيء من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر لا يؤثر في العقل بالا
عدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم وغيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا
كالطلاق والعتاق والبيع والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه
وغيرها لانه مخاطب كالصاحي والسكر ينافي القصد والاعتقاد فانا نعلم ان السكران غير
قاصد ما يقوله بدليل انه لا يذكره بعد الصحو وما كان عن عقد القلب لا ينسى ولا يصح كفر
السكران استحسانا فان الردة تبنى على القصد والاعتقاد والسكران لا قصد له فيما
يقوله ويفعله واذا كان كذلك كان هذا عمل اللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا
عما في القلب فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ واذا
اسلم السكران في حالة السكر يصح اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا لجانب الاسلام كما
في المكره واذا اقر بالقصاص او باشر سبب القصاص يلزمه حكمه واذا قذف او اقر بالقذف
لزمه حد القذف في السكر لبطلان الرجوع ولا يصح الرجوع عن الاقرار في هذه صريحا او دلالة
اولى والحاصل ان وضع الخطاب عن السكران ولزمه احكام الشرع لان السكر لا يزيل اصل
العقل لانه سرور غلب العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمتنع الانسان عن
العمل بموجب عقله فان كان بسبب السكر معصية لم يعذر السكران بل يبقى اهلا للخطاب وان كان
سبب السكر مباحا يعذر السكران فلا يبقى اهلا للخطاب قوله مسالة من قال ان
الامر يتعلق بالمعدوم لم يرد التنجيز بل التعلق الطلب القديم بالفعل من المعدوم حال الوجود

وتمهد للفهم وهو المختار والا لم يكن ازليا ومن ضرورته التعلق بالغير ومتى لم يتعلق كان
امرا ونهيا وخبرا من غير متعلق موجود محال لانه سفه اجيب بانه محل النزاع وانما هو
استبعاد وقد حمل ابن سعيد على ان قال بقدم الامر المشترك وحدوث كونه امرا ونهيا
وخبرا واجيب بانها انواعه ولا وجود للجنس بدون نوع قالوا لو كان متعلقا لزم
تعدد الكلام وهو واحد اجيبوا بان التعدد في التعلقات فلا يستلزم تعددا وجوديا
ش اختلفوا في ان الامر هل يتعلق بالمعدوم ام لا فقال الشيخ ابو الحسن الاشعري نعم وقالت
المعتزلة لا وليس المراد ممن قال ان الامر يتعلق بالمعدوم ان يكون المعدوم مامورا بتنجيز التكليف
اي بالاتيان بالمامور به بل المراد التعلق المعنوي للطلب القديم القائم بذات الله تعالى
بالفعل من المعدوم حال وجود المامور وتهيئه للفهم فاذا وجد وتهيا للتكليف صار مكلفا
بذلك الطلب القديم من غير تجدد طلب وهو المختار لانه لو لم يتعلق الامر بالمعنى المذكور لم يكن
الامر ازليا واللازم منتف فالملزوم كذلك بيان الملازمة ان التعلق بالغير جزء حقيقة الامر
فاذا لم يجز التعلق بالمعدوم لم يكن التعلق حاصلا في الازل لكونه مفيدة كون المكلف
معدوما في الازل واذا لم يكن التعلق حاصلا لم يكن الامر متحققا في الازل ضرورة انتفاء الكل
بانتفاء الجزء فلا يكون الامر ازليا لكن ثبت في الكلام ان الامر ازلي ومن لم يقل بتعلق
الامر بالمعدوم قال امر ونهي وخبر من غير متعلق موجود محال لانه سفه والسفه على الله
محال اجيب بانه ان اراد بقوله ان كل واحد منها من غير متعلق موجود محال ان المتعلق
بدون ان يكون موجودا اعم من ان يكون علميا او عينيا فمسلم لكن لا يلزم من تعلق الامر بالمعدوم
ان لا يكون موجودا فان المعدوم الذي يتعلق به الامر موجود في علم الله تعالى اولا وان اراد به
ان المتعلق يجب ان يكون موجودا في الخارج فممنوع فانه محل النزاع بل غايته ان وجود الامر
بدون متعلق موجود في الخارج مستبعد والاستبعاد لا يقتضي الاحالة وقد حمل الاستبعاد
عبد الله بن سعيد على ان قال الكلام الذي هو الامر المشترك بين الامر والنهي والخبر قديم
وكون الكلام امرا ونهيا وخبرا حادث فقد جمع بين المصلحتين قدم الكلام وحدوث الامر
والنهي والخبر المقتضي لرفع الاستبعاد واجيب بان الامر والنهي والخبر انواع الكلام
ولا وجود للجنس بدون نوع من انواعه واذا لم يتحقق واحد من انواعه في الازل لم يتحقق
الكلام في الازل المعتزلة قالوا لو كان الامر والنهي والخبر قديمة لزم تعدد كلام الله في الازل
ضرورة كونها انواعا للكلام واللازم باطل لان الجمهور اتفقوا على ان كلام الله واحد في
الازل لا تعدد فيه وان سائر وجميع معاني الكتب لا لهيئة المنزلة الى رسله اجيبوا بان التعدد
الذي

الذي يكون في الكلام هو المتعدد باعتبار المتعلقات والتعدد باعتبار المتعلقات
لا يستلزم تعددا وجوديا والممنوع في الازل التعدد الوجودي قوله مسئلة
يصح التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لصحة التكليف عند المكلف لما
بالتكليف قبل الوقت ونفاه المعتزلة ولا اتفاق على الصحة اذا جهل الامر كامر السيد عبده بفعل ما
غدا مع جهله ببقائه لنا لو لم يصح لم يعص احد لان شرط الفعل الارادة قلنا حادثة والعاصي
ليس مريدا للطاعة على القولين وهو مامور بها حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى وايضا لم
يعلم تكليفا لان بقاء المكلف شرط وهو غير معلوم قبله فلا يكون المكلف يعلم انه مكلف
ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما بان فرض زمانه متسعا لتحصيل العلم التمكن
نقلنا الكلام الى اجزاء ذلك الوقت كالمضيق والتكليف معلوم اجماعا واستدل العاصي
بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن وان البالغ العاقل مامور بالطاعات منهي عن
المعاصي ويمتنع علم الامر والنهي قال المعتزلة لو صح لم يكن الامكان شرطا في التكليف
اي الحق المعلق عادة عند اجتماع شرايطه في وقته وهو قائم واما الذي هو شرط الوقوع فعند
النزاع فانا نجز الامر فانه لو صح بدون الامتثال على انه لكان لازم في جهل الامر فانه لو صح لم يكن
العلم بالامكان شرطا قالوا لو صح لصح مع علم المامور بانتفاء الشرط اعتبارا بالامر الجاهل
كونه غير متصور الحصول قلنا الفرق انتفاء فائدة التكليف وبقاؤه ثمة وهو الاختبار
لظهور البشر والكراهة وبما يسبب الثواب والعقاب ش يصح التكليف بفعل علم الامر
انتفاء شرط وقوعه ولكن الفعل عن المكلف عند وقت ذلك الفعل ولاجل صحة التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه من المكلف لم يمكن المكلف من العلم بكونه مكلفا قبل الوقت
ضرورة توقف العلم قبل الوقت بكونه مكلفا به على العلم بتحقق شرط وقوع الفعل عند
الوقت ونفاه المعتزلة قالوا اما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لا يصح التكليف
ولا اتفاق على صحة التكليف بما جهل الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته كامر السيد عبده
بفعل ما غدا مع جهل السيد ببقاء العبد كما اذا قال السيد لعبده صم غدا فان صوم
غد مشروط ببقاء العبد غدا وهو مجهول للسيد ببقاء العبد كالامر لنا لو لم يصح
التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يعص احد من المكلفين ابدا بترك
فعل من الافعال واللازم باطل بالاجماع بيان الملازمة ان شرط وقوع كل فعل من الافعال
ارادة قديمة قائمة بذات الله تعالى كما هو مذهب الجماعة او ارادة حادثة هي ارادة فاعل
الفعل كما هو مذهب المعتزلة فاذا ترك الفاعل الفعل فقد علم الله انه لا يريد وقوع ذلك

الفعل منه وايضا نعلم ان العاصي لا يريد ان يفعل وان الله تعالى ليس بمريد للفعل عند الجماعة
والعاصي ليس بمريد له عند المعتزلة فيكون عالما بانتفاء شرط وقوع ذلك الفعل ولا يكون
مكلفا بذلك الفعل ولا يكون عاصيا بتركه ولان العاصي بترك المامور به ليس بمريد للطاعة بفعل
المامور به على القولين اي قول الجماعة وقول المعتزلة والله تعالى عالم بعدم الارادة التي هي
شرط الفعل وهو مكلف بالطاعة حال عدم الارادة المعلوم لله تعالى فيصح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه وايضا لو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه
لم يعلم تكليف واللازم باطل قطعا بيان الملازمة ان بقاء المكلف شرط وقوع الفعل
وبقاء المكلف غير معلوم قبل الفعل فلا يكون التكليف معلوما قبل الفعل ولا مع الفعل لان
التكليف ينقطع عند الفعل على مذهب المعتزلة فلا يكون العلم بالتكليف مع الفعل لان
العلم لا يكون على خلاف الواقع وبعد الفعل لانقطاع التكليف بعد الفعل بالاتفاق
واذا لم يعلم التكليف قبل الفعل ولا معه ولا بعده لم يعلم اصلا قوله فان فرض زمانه
متسعا اشارة الى سوال وارد على الملازمة تقريره ان يقال لا نسلم انه لو لم يصح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند الوقت لم يعلم تكليف وذلك لانا نفرض التكليف
بالفعل زمانه متسعا كالواجب الموسع فاذا انقضى من الوقت المتسع القدر الذي يمكن المكلف
من الفعل الواجب ولم يات به بعد فقد علم المكلف التكليف بالفعل لانه يعلم حينئذ انه تمكن
من الفعل تقرير الجواب ان يقال ننقل الكلام الى اجزاء ذلك الوقت ونفرض زمانا ممتدا
اي جزء الوقت الموسع الى اجزاء كل جزء يكون مساويا للفعل كالواجب المضيق فنقول
بالنسبة الى كل جزء التكليف لم يعلم قبل ذلك الجزء ولا معه ولا بعده لعدم الجزم بتمكنه
من الفعل ولا معه ولا بعده لانقطاع التكليف فيهما واستدل القاضي ابو بكر على صحة التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته بالاجماع على الوجوب والتحريم قبل التمكن من
الفعل فان البالغ العاقل مامور بالطاعات ومنهي عن المعاصي ويمنع عدم الامر والنهي
بحال فلو لم يصح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يتحقق الوجوب والتحريم
قبل التمكن من الفعل بجواز ظهور انتفاء شرط الوقوع عند الوقت قالت المعتزلة لو صح التكليف
بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لم يكن امكان المكلف به شرطا في التكليف واللازم
باطل بالاتفاق بيان الملازمة ان الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته ليس
بممكن لان العلم بعدم الشرط كاشف عن عدم الشرط والفعل بدون الشرط محال فالتكليف
بالفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه تكليف بالمحال فلم يكن امكانه شرطا في التكليف قلنا
في الجواب



في الجواب لا امكان الذي هو شرط التكليف ان يتاتى الفعل عادة عند اجتماع شرايطه
والامكان بهذا المعنى قايم في الفعل الذي علم الامر انتفاء شرط وقوعه وامتناعه بسبب
انتفاء شرط وقوعه لا ينافي هذا الامكان بل الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل ينافي
امتناعه بسبب انتفاء شرط وقوعه وكون الامكان الذي هو شرط وقوع الفعل هو محل
النزاع في كونه شرطا بصحة التكليف فان عددنا هذا الامكان شرطا للامتثال ليس شرطا
في صحة التكليف ونحن نجوز الامر بدون الامتثال فان الامر لا يقتضي حصول المامور به
على ان الذي ذكرتم لازم في جهل الامر بتقريره لو صح التكليف مع جهل الامر انتفاء شرط
وقوعه عند وقته لم يكن الامكان شرطا في التكليف واللازم باطل بيان الملازمة بان
مثل هذا الفعل قد يكون ممتنعا لجواز انتفاء شرط وقوعه واذا لم يكن الامكان شرطا لم يكن
العلم بالامكان شرطا المعتزلة قالوا ايضا لو صح التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه في
وقته لصح التكليف بما علم المامور انتفاء شرط وقوعه اعتبارا للمامور بالامر اي قياسا عليه
والجامع كون كل منهما معلوما عدم حصوله وهذا اولى من قول المصنف كونه غير منصور
حصوله واللازم باطل بالاتفاق قلنا الفرق بينهما ثابت بانتفاء فائدة التكليف هنا
اي فيما علم المامور انتفاء شرط وقوعه وثبوت فائدة التكليف فيما علم الامر انتفاء شرط
وقوعه فان فائدة التكليف الامتثال والعزم عليه واذا علم المامور امتناع وقوعه
الفعل يمتنع الامتثال منه ولم يعزم عليه فلا يطيع ولا يعصي بخلاف محل النزاع فانه اذا
لم يعلم المامور ينتفي فائدة التكليف وهو الاعتبار بظهور البشر والكراهة بسبب العزم وتركه
والبشر والكراهة سبب الثواب والعقاب قوله فروع فعلى هذا من واقع في رمضان
ثم مات وجبت الكفارة ويجب على الحايض الشروع في صوم يوم علم الله حيضها فيه
ومن قال ان شرعت في صوم او صلوة واجتنب وطالق ثم شرع ثم مات في اثنائها طلقت
خلافا للمعتزلة ش فعلى ما ذكر من صحة التكليف بما علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته
من جامع في رمضان اي افسد الصوم بالوقاع ثم مات في اثناء النهار وجبت عليه الكفارة
عليه على احد القولين لنا على القول الاخر لا يجب الكفارة لانها انما تجب بافساد صوم واجب
لا يعرض للانقطاع في اليوم لا بعدم قيام الامر بالصوم ووجوبه ولذلك يجب على الحايض
الشروع في صوم يوم علم الله انها تحيض فيه وان الرجل اذا قال ان شرعت في صوم او صلوة
واجتنب فزوجتي طالق ثم شرع ثم مات في اثنائها طلقت الزوجة خلافا للمعتزلة قوله
فصل ويعترض على الحلية امور سماوية وهو آخر مكتسبة فمن السماوية الجنون فالقياس

ان يسقط الوجوب لعدم القدرة على الاداء والاستحسان في غير الممتد الحاقه بالنوم
لعدم الحرج والممتد في الصوم باستغراق الشهر وفي الزكوة بالحول عند محمد وباكثره عند
ابي يوسف وهذا مختص بالعارضي عنده ولا فرق عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض
الشهر وجب قضاء ما مضى عند محمد خلافا لهما ولا ينافي الضمان لاهليته الحكم لكان سببا
للحجر في الاقوال وايمانه صحيح تبعا لا قصدا لعدم ركنه ويسقط به ضرب يحتمل السقوط
كالطلاق والعتاق والحدود لما فرغ عن بيان الاهلية وما يتفرع عليها اراد ان
يعرض لما يعرض على الاهلية فيمنعها عن بقائها عرضا لها والاعتراض ما هو من عرض له
كما اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان فيه والامور المعترضة على الاهلية بعضها
يزيل اهلية الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها يوجب
تغيرا في بعض الاحكام مع بقاء اهلية الوجوب والاداء كالسفر والامور المعترضة قسمان
سماوي يثبت من قبل الشرع لا اختيار للعبد فيه ينسبه الى السماء على معنى انه خارج
عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب يحصل باختيار العبد وكسبه فمن السماوية الجنون
وهو معنى يقتضي انعدام اثار العقل وتعطل افعاله والقياس ان يسقط بالجنون الوجوب
لعدم القدرة على الاداء لان القدرة على الاداء انما هي باهلية الاداء وهي تفوت بزوال
العقل والاستحسان في الجنون غير الممتد الحاقه بالنوم والاغماء لان الجنون من العوارض
كالاغماء وقد الحقا بالعدم في حق كل عبادة لا تقضي ايجابها على المكلف الحرج بعد زوالها
فيلحق بالجنون الذي هو غير ممتد بهما والجامع كون كل منهما عارضا زال قبل الاستيعاب في العبا
دات لحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لانه لا يمكن اداء العبادات في حالة الجنون واذا
زال قد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات حال الجنون وحال الا
فاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها ولم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناها
وهو ان يستوعب وظيفة الوقت ووقت الصلوة يوم وليلة وهو قصير بنفسه فاعتبر
كثرتها بدخولها في حد التكرار والممتد في الصوم بان يستغرق شهر رمضان والممتد في
الزكوة ان يستغرق الجنون الحول عند محمد لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول السنه
الثانيه وعند ابي يوسف بان يستغرق الجنون اكثر الحول ونصفه ملحق بالاقل لان
كل من قبل الزكوة الحول بتمامه والحول مديد جدا فقدر باكثر الحول تخفيفا وتيسيرا لان
اعتبار اكثر الحول اخف وايسر على المكلف من اعتبار تمامه لانه اقرب الى السقوط من
اعتبار تمامه وهذا الحكم الذي ذكر في الممتد وغيره مختص عند ابي يوسف بالجنون العارضي
ولا فرق

اصليه



ولا فرق بين الاصلي والعارضي عند محمد حتى لو بلغ مجنونا ثم افاق في بعض الشهر وجب قضاء ما
مضى عند محمد خلافا لابي يوسف ولا ينافي الجنون الضمان فيواخذ المجنون بضمان الافعال
في الاموال على الكمال لانه اهل لحكم الضمان وذلك لان الجنون لا ينافي الوجوب لانه لا ينافي
الذمة ولا ينافي حكم الوجوب ولهذا يرث ويملك واذا ثبت الاهلية كان الجنون سببا
للحجر في الاقوال فيفسد عباراته وايمانه صحيح تبعا ولا يصح ايمانه قصدا بنفسه لعدم
ركنه وهو العقل فالمجنون يصير مومنا تبعا لابويه او لاحدهما وما كان قبيحا لا يحتمل
غيره مثل الكفر ثابت في حقه بطريق الاصالة لعدم تصور ركنه منه وانما ثبت الاسلام
بطريق التبعية فاذا ارتد ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه لجعله مسلما بطريق
الاسلام فلو لم يحكم بردته لوجب ان يبقى ردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت الردة
في حقه ضرورة ويسقط بالجنون ضرب يحتمل السقوط كالطلاق والعتاق والحدود
قوله ومنها الصغر وكان عارضيا لعدم الدخول في مفهوم الانسانية وهو
كالجنون في اوله وعند التميز يسقط به ما يسقط عن البالغ ويصح منه وله ما لا عهدة فيه
فلم يحرم عن الارث بالقتل وانه يحرم بالرق والكفر لما فيهما من قصور اهلية الارث والكفر
اهلية الولاية فليس الحرمان فيهما جزاء وهو من الامور السماوية الصغر وهو عارض مع انه
ثابت باصل الخلقة باعتبار عدم دخوله في مفهوم الانسانية وكان الصغر امرا عارضيا
لحقيقة الانسان والصغر في اوله مثل الجنون فيسقط عن الصغير قبل التميز ما يسقط
عن المجنون ولا يصح ايمانه ولا تكليفه به لان الصغير عديم العقل والتميز كالمجنون والصغير
عند التميز يسقط به ما يسقط عن البالغ لان الصغير عند التميز قد اصاب بعض اهلية
الاداء لوجود اصل العقل لكن الصبا عذر مع ذلك لعدم كمال العقل فيسقط بعذر الصبا
ما يحتمل السقوط عن البالغ بعذر مثل الصلوة والصوم وساير العبادات وسائر الحدود
والكفارات فانها تحتمل السقوط باعذار فيجوز ان يسقط بعذر الصبا ويصح من الصبي
ان يباشر بنفسه ويصح ان يباشر غيره للصبي ما خلا عن عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول
الهبة ونحوه مما هو نفع محض لان الصبا من اسباب المرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى
الى الترحم على الصغار وشرعا لقوله صلى الله عليه وسلم من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا
فليس منا فجعل الصبا سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو اي جعل الصبا لاسقاط
كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن البالغ ولم يحرم الصبي عن الارث بسبب القتل حتى لو قتل
مورثه عمدا او خطا يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ولا يلزم عن عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق

والكفر حتى لو ارتد الصبي العاقل او استرق او كان رقيقا لا يحق الارث عن قريبه
لمنافاة الرق اهلية الارث لانها اهلية الملك اذ الوراثة خلافة المالك في الملك والرق ينافي
الملك او لمنافاة الكفر اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين
سبيلا والارث مبني على الولاية اعتبر قوله تعالى اخبارا عن زكريا عليه السلم فهب لي من
لدنك وليا يرثني فانه يشير الى ان الارث مبني على الولاية فحرمان الرقيق عن الارث
لعدم اهلية الارث وحرمان الكافر لعدم سبب الارث وهو الولاية فليس الحرمان
في الرقيق والكافر جزاء اي عقوبة قوله ومنها العته وحكم المعتوه كالصبي
المميز في جميع ما مر ويضمن لاموال الغير وكل والجنون وان كان كالصبا لكن الفرق
ان امراة المجنون اذا اسلمت يعرض على ابويه فان اسلم احدهما والا فرق بينهما ولا يعرض عليه
لعدم صحة الاداء ولا يؤخر لان زواله موهوم وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للعصمة بزوال
الصبا والمعتوه كالصبي المميز لا يفترقان في صحة اداء الاسلام ف ومن الامور
ومن الامور السماوية العته بعد البلوغ وهو آفة توجب خللا في العقل فيصير صاحبه
مختلط الكلام فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه كلام المجانين وكذا ساير
اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال الصبا في عدم العقل يشبه العته آخر
احوال الصبا في ثبوت اصل العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصبا
في الاحكام الحق العته بآخر احوال الصبا في جميع الاحكام فحكم المعتوه كحكم الصبي المميز
حتى ان العته لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبا مع العقل فيصح اسلام المعتوه
وتوكيله ببيع مال الغير وطلاق منكوحة الغير واعتاق عبد الغير ويصح منه قبول الهبة كما
يصح من الصبي لكن العته يمنع العهدة اي يمنع ما يوجب الزام شيء ومضرة كالصبا ولا
يطالب المعتوه في الوكالة بالبيع والشرا بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا
يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امراته بنفسه ولا اعتاق عبده بنفسه باذن الولي ودونه
ولا بيعه ولا شراؤه بدون اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ويضمن المعتوه الاموال
التي استهلكها لان الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم وكون المستهلك معتوها
لا ينافي عصمة المحل وضمان ما استهلك من المال ليس من العهدة التي لا يلزم المعتوه لان
العهدة المنفي عنه ما يحتمل العفو في الشرع وضمان المتلفات لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد
كالجنون ولكنه يكون كالصبا لكن الفرق بينه وبين الصبا ان الجنون غير محدود اذ ليس لزواله
وقت معلوم بخلافه وان امراة المجنون اذا اسلمت عرض على ابويه الاسلام في الحال ولا يؤخر
العرض الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطالا لحق المراة لان زواله موهوم فان اسلم احدهما لم
نفرق



نفرق بين احدهما لم نفرق بين المجنون وزوجته والا اي وان لم يسلم احدهما فرق بين المجنون وزوجته
ولا يعرض الاسلام على المجنون لعدم صحة الاداء والصغر محدود فوجب تاخير العرض حتى
لو زوج الصغير النصراني ابنه الصغير الذي لا يعقل امراة نصرانية فاسلمت المراة وطلبت
الفرقة لم نفرق بينهما وتركا حتى يعقل الصبي ولا يجب عرض الاسلام على احد في الحال لان للصغير
حدا ينتهي اليه الامساك للنكاح باسلام مثله وفي التعجيل تفويته وليس في ترك الفرقة الا تاخير غير
ضرر يعود الى ما في الحال لان عقل الصبي في اوانه معهود على ذلك اجرى الله عادته فكان
التاخير اولى فاذا عقل الصغير عرض عليه القاضي الاسلام فان اسلم والا فرق بينهما وانما
صح العرض وان كان الصبي لا يخاطب باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله
دون حق العباد ووجوب العرض هنا لحق المراة فيتوجه الخطاب عليه ولا يؤخر الى بلوغ
الصبي لان اسلام الصبي العاقل صحيح عندنا فيتحقق الاباء منه ولا يؤخر حق المراة الى
البلوغ نقل كذا في شرح الجامع فقول المصنف وفي الصبي يؤخر الى البلوغ للتيقن
بزوال الصبا غير موافق لما ذكر والمعتوه كالصبي المميز العاقل لا يفترقان في صحة اداء
الاسلام ولا يفترقان في وجوب العرض في الحال كما لا يفترقان في ساير الاحكام ف
قوله ومنها النسيان وهو عذر في حق الله تعالى اذا غلب وجوده فيه كالصوم
والذبح لعروضه من جهته دون حقوق العباد لحاجتهم ولا يلحق بالمنصوص عليه غيره للتفرقة
في غلبة الوجود فسلام الناسي غير قاطع للصلوة بخلاف كلامه للغلبة في الاول دون الثاني
ومنها النوم وهو ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقاء اصله فيبطل بما يبتنى
عليه كالطلاق والعتاق والاسلام والردة والقراءة في الصلوة والكلام فيها والقهقهة
في الصحيح والاغماء مثله لكن يزيد عليه بانه عارض للقوة اصلا فافترقا في انه حدث
بخلاف النوم وبانه في الصلوة لا يحتمل منع البناء واعتبر امتداده في الصلوة خاصة بان
يزيد على يوم وليلة دون الزكوة والصوم ولم يعتبر في النوم واعتبر في الجنون لغلبته فيه وندرته
في النوم ويتوسط في الاغماء ف ومن السماوية النسيان وهو جهل الانسان بما كان يعلمه
ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة احترز بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا
بالنوم والاغماء عن ان يكونا عالمين شيا كانا يعلمانه قبل النوم والاغماء وبقوله لا
بآفة عن الجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا لامور كثيرة بآفة والحق
انه من الوجدانيات التي لا تفتقر الى التعريف بحسب المعنى والنسيان لا ينافي الوجوب ولا وجوب
الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليمتنع الوجوب به

او لان الانسان لا ينسى عبادات متوالية يدخل في حد التكرار غالبا وصار كالنوم لكن النسيان
اذا كان غالبا في حق من حقوق الله بحيث لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب كنسيان الصوم لان
النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك الشيء سببا لغفلتها عن غيره عادة وكنسيان التسمية
في الذبح فان ذبح الحيوان يوجب خوفا لنفور الطبع عنه وتغير منه حال البشر فيكثر الغفلة
عن التسمية في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف فهو عذر اي سببا للعفو في حق الله تبارك وتعالى
فجعل كان المفطر لم يوجد فيبقى الصوم وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة لعروض
النسيان المذكور من جهة صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى فيه وانقطاع اختيار العبد
عنه بالكلية فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد وحيث لم يجعل النسيان فيها عذرا
سببا للعفو حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه لان حقوق العباد محترمة
لحاجتهم والنسيان في المنصوص عليه اي الصوم والذبح عذر ولا يلحق بالمنصوص عليه
غير المنصوص عليه للتفرقة بينهما في غلبة الوجود فان النسيان الغالب يعد عذرا دون غيره
ولان النسيان الغالب يعد عذرا فسلام الناسي لما كان غالبا في القعدة الاولى على ظن انها
القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس للمصلي هيئة تذكره
انها القعدة الاولى او الاخيرة فيكون مثل النسيان في الصوم بخلاف السلام في غير حالة القعود
وبخلاف الكلام في جميع احوال الحدث النسيان في الاول غالب دون الثاني اي الكلام فان
النسيان فيه غير غالب من الاحوال السماوية النوم وهو فترة طبيعية تحدث في الانسان
بلا اختيار منه وتمنع الحواس الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل
مع قيامه واثره انه يعجز العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة الاطباء النوم سكون
الحيوان بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ الروح النفساني من الحركات في الاعضا
والنوم ينافي الاختيار للعجز عن استعمال العقل مع بقاء اصل العقل فيبطل بالنوم ما ينبني
على الاختيار من العبارات نحو الطلاق والعتاق والاسلام والردة والقراءة في الصلوة
والكلام فيها لفوات الاختيار بالنوم وقال فخر الاسلام اذا تكلم النائم في صلاته لا تفسد
صلاته لانه ليس بكلام لصدوره ممن لا تمييز له واذا قهقه النائم في صلوته بطلت صلوته
في الصحيح لان فسادها للصلوة باعتبار معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام
عند ابي بكر وقال فخر الاسلام واذا قهقه النائم في صلوته فقد قيل تفسد صلوته وتكون حدثا
وقيل تفسد صلوته ولا تكون حدثا وقيل تكون حدثا ولا تفسد صلوته والصحيح انه لا
تكون حدثا لان القهقهة جعلت حدثا في موضع المناجاة لقبحها وسقط ذلك بالنوم ولا تفسد
الصلوة



الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام ايضا والاغماء وهو فتور غير طبيعي يزيل القوى
ويعجز به ذوو العقل عن استعمالها لدفع ما من حقيقة مثل النوم لكن الاغماء يزيد على النوم بانه
مزيل للقوة اصلا فان قيل ان الاغماء من جنس الحدث بخلاف النوم فانه من حيث هو ليس
بحدث لانه بذاته لا يوجب استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون
حدثا وايضا الفرق بينهما بان الاغماء ينافي البناء في الصلوة فاذا حدث الاغماء في الصلوة امتنع البناء
قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في
الصلوة فلم يكن في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء ويعتبر
امتداد الاغماء استحسانا في حق الصلوة خاصة وامتداده في حق الصلوة بان يزيد على يوم
وليلة فاذا امتد سقط به الصلوة والقياس يقتضي عدم سقوط شيء بالاغماء وان طال لانه
مرض لا يزيل العقل ولكنه يوجب خللا في القدرة الاصلية فيوثر في تأخير الاداء دون
سقوط القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في حق بعض الواجبات
فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول
عادة وهو الجنون والصغر فيسقط القضاء ولا يعتبر امتداد الاغماء في حق الزكوة والصوم
حتى لو كان يغمى عليه في جميع الحول في حق الزكوة لا يسقط الزكوة او كان يغمى عليه جميع الشهر
ثم افاق بعد مضيه يلزمه القضاء والفرق ان امتداد الاغماء في الحول او في الشهر نادر وفي
الصلوة غير نادر فاستحسن امتداد الاغماء في الصلوة لحديث علي رضي الله عنه فانه
اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعمار بن ياسر اغمي عليه يوما وليلة فقضى الصلوة
وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما اغمي عليه اكثر من يوم وليلة ولم يقض الصلوات فيفرق بين
امتداده في الصلوة بما ذكر ولم يعتبر امتداد النوم في حق اصلا واعتبر الامتداد في
الجنون مطلقا لغلبة الامتداد في الجنون وندرة الامتداد في النوم واعتبر الامتداد
في الاغماء من وجه دون وجه لتوسط الامتداد في الاغماء فانه لا يكون غالبا كما في الجنون
ولا نادرا كما في النوم بل يتوسط بين الغلبة والندرة فاعتبر بحسب الغلبة في الصلوة
ولم يعتبر في غيرها باعتبار الندرة قوله ومنها الرق وهو عجز حكمي بقاء وان
شرع في الاصل جزاء لانه يصير عرضة للتملك ولا يتجزى في المرقوق نصفه دفع توهم كونه لانه
معنى حكمي حل بالمحل كالعلم والقدرة والعتق لا يتجزى والخلاف في الاعتاق فقالا يلزمه العتق
لانه مطاوعه فلم يتجز كالتطليق مع الطلاق وقال ابو حنيفة هو ازالة الملك يتجزى بوجه فان
الرق هو حق الشرع لكن يعلو بسقوط كل الملك كما غير متجز هو العتق فلا ازالة بعض الملك

وقـ

بعض العلة فيعتق البعض كالمكاتب واعتبر باعضاء الوضوء لا باحة الصلوة وا
عداد الطلاق للتحريم ⊙ ومن الامور السماوية الرق لانه شرع جزاء على الكفر ولا اختيار
للعبد في ثبوت الحرية بل هي تثبت جبرا كحد الزنا والقذف والسرقة وعدم استنكاف
تمكن العبد عن ازالته فكان من العوارض السماوية والرق لغة الضعف يقال ثوب رقيق
اى ضعيف ورقة القلب ضعفه وفي عرف الفقهاء ضعف حكمي يصير به الشخص عرضة لقبوله
ملك الغير عليه فيتملك بالاستيلاء كما يملك الصيد وساير المباحات واحترز بالحكمي عن
الحسي فان العبد قد يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا في سلامة البنية لكنه
عاجز عما يملكه الحر من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج وما لكية المال وغيرها وهو عجز
حكمي فانه صار الرق حالة البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى
الجزاء وان شرع في الاصل جزاء الكفر لا يثبت على المسلم ابتداء بسبب الرق يصير الانسان
عرضة اى محلا ومنصوبا للتملك والامتهان وهو وصف لا يتجزى ثبوتا وزوالا لان سبب
الرق هو القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شايعا دون النصف والحكم يبنى
على السبب ولانه اثر الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع عقوبة وجزاء ولا يتصور الحاق
العقوبة على النصف شايعا دون النصف فمجهول النسب المقر برق نصفه لا الانسان
رقيق كله في شهاداته وان لم يثبت الملك للمقر له الا في النصف حتى لو انضم اليه مثله لم
يجعلا بمنزلة خبر واحد في الشهادات كما جعلت المرأتان بمنزلة رجل واحد فيها وفي جميع
احكامه مثل الحدود والنكاح والحج والجهاد لان الرق يعني حكمي حل بالمحل والمحل لا يتجزى
في قبول هذا المعنى كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم والقدرة والعتق هو ضد الرق لا يتجزى
بالاتفاق لان العتق في الشرع قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية والشهادة و
الولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملك وان قهره وثبوت مثل هذه القوة لا
يتصور في البعض الشايع دون البعض والخلاف بينهم في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف
ومحمد لا يتجزى الاعتاق حتى لو اعتق نصف عبده او احد الشريكين نصيبه يعتق كله لان الا
عتاق لا يتجزى العتق لان العتق مطاوع الاعتاق يقال اعتقته فعتق والمطاوع لازم له
لانه انفعال له اى انفعال لازم الفعل يقال كسرته فانكسر فلا يتصور كسر بدون انكسار
والاعتاق بدون عتق لاستلزامه وجود الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال وهو العتق
هاهنا متجزيا لم يكن الفعل وهو الاعتاق متجزيا كالتطليق مع الطلاق اى كما ان الطلاق الذي
هو انفعال التطليق لما لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا وقال ابو حنيفة الاعتاق
ازالة



ازالة الملك متجز عند ابي حنيفة فانهم كما اتفقوا على عدم تجزي العتق والرق اتفقوا على ان الملك
وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا وزوالا فان الرجل لو باع
عبده من اثنين يجوز بالاجماع ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف ولو باع نصف
عبده يبقى الملك له في النصف الاخر بالاجماع ويزول عن النصف المبيع لا غير فيتجزى الاعتاق
في المحل كالبيع لان نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه الذي هو حقه وهو مالكيته لا بالرق دون
الرق فان الرق حق الشرع لان الرق اسم لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة
وعقوبة على كفرهم وهو احتمال التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى
فان جريمة الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون مملوكا للمولى
وتعلق بقا الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك لتعلقه بالحيوة فانها شرط الملك
ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق
منه تصرفا في ازالة ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجز كالثوب الا انه
ازالة الى العبد والعبد لا يملك نفسه كان اسقاط المالية واسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت
العتق فكان فعله اسقاطا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق
سقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل المزيل ملاقيا للرق كالقاتل فعله لا يحل الروح وانما يحل
البنية ثم ينقض البنية تزهق الروح فيكون فعله وكذا التقريب يكون اعتاقا بواسطة
التملك لا بدون الواسطة فالاعتاق ازالة الملك متجز فهو علة لسقوط الملك فان زال كل الملك
علة لسقوط كل الملك لكن يعلو سقوط كل الملك حكم غير متجز هو العتق المستلزم لزوال الرق
فان زال بعض الملك بعض العلة فيسقط بعض الملك فيعتق البعض ولم يعتق الكل ولكن
يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان يملكه الغير ولا ان يبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب حتى
كان احق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق بالتعجيز بخلاف
المكاتب لان السبب في حق المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو الكتابة والسبب هنا ازالة
ملك لا الى احد وذلك لا يحتمل الفسخ واعتبر باعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فان غسل
اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة متجز حتى كان غاسل بعض الاعضاء متطهرا ومزيلا للحدث
عن ذلك البعض ولا يثبت اباحة الصلوة التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي
وكاعداد الطلاق للتحريم فانها متجزية وتعلق بها الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان
موقع الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا هاهنا الا ان العبد
استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق الحال لعدم احتمال المقصود ووجب تكميله من طريق السعاية

لا يقال لو كان الاعتاق ازالة الملك لما صح ان يحكى ان العتق يتفرع على الاعتاق
اقوى من السبب ولا استدلال ولا كذلك في العتق

فيجعل العبد مكاتبا يرجو عتقه والحاصل ان الاعتاق عندهما اثبات العتق قصدا وازالة
الملك ضمنا واثباته بازالة الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق وانما
يتجزى اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق نصف المرأة وايقاع نصف تطليقة و
عنده الاعتاق ازالة الملك قصدا وثبت العتق ضمنا للازالة لان المرء انما يتصرف فيما هو حقه
لا فيما هو حق غيره وحقه في الملك وهو متجز فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا ٥
قوله تنبيه وهو مناف لمالكية المال لقيام المملوكية فلا يملك العبد التسري لاعتقاده
الملك ولا حجة الاسلام لعدم الملك ومنافعه البدنية لمولاه وان استثني عنه الصوم والصلوة
ويملك غير المال كالنكاح والدم ونقصت الكرامات عنه فذمته ضعيفة عن تحمل الدين بنفسها
ما لم ينضم اليها مالية الرقبة والكسب وكذلك الحل فينكح ثنتين ويطلق الامة ثنتين وينصف
العدة والقسم والحد واسقطت قيمته عن دية الحر لنقصان الولاية حيث يملك التصرف في
المال بلا ملك كالمرأة تنتصف ديتها لملكها المال دون النكاح والطلاق والعبد يملكهما
ناقصا والمأذون اصيل في التصرف عندنا والمولى خليفة في الملك كالوكيل فكذا لا تبطل الوكالة
بمرض الموكل بما تعلق حق الحقوق ولو لم يكن اصيلا لا يبقى وعند الشافعي ليس اهلا للتصرف
لعدم اهلية حكمه لان شرعية السبب للحكم قلنا اهلية التكلم ثابتة والذمة قابلة فاذا احتاج
الى قضاء دين كان اهلا واقل الطرق اليد وهو اصل لان الملك وسيلة اليه الرق مناف لمالكية
حتى لا يملك العبد شيئا من المال وان ملكه المولى لقيام مملوكيته من حيث المالية فلا يمكن ان يكون مالكا من
حيث المالية لان المالكية تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وبينهما تناف فلا يجتمعان
في شخص واحد من جهة واحدة فلا يملك العبد التسري وان اذن له المولى كما لا يملك الاعتاق لانه
من احكام الملك كالاعتاق ولا تجب عليه حجة الاسلام حتى لو حج يقع نفلا وان كان باذن المولى لعدم القدرة
والاستطاعة من شرائط وجوب الحج ولا قدرة للرقيق اصلا لان القدرة بمنافع المال والبدن و
العبد لا يملك شيئا منهما لعدم المال ولان منافعه البدنية لمولاه لان المولى لما ملك رقبته حدث
المنافع على ملكه لان تملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه للمولى واذا عدمت القدرة اصلا
لم يثبت الوجوب وان استثني عن المنافع البدنية الصوم والصلوة فان القدرة التي يحصل بها
الصوم والصلوة الفرضان ليست للمولى بالاجماع والعبد فيهما مبقى على اصل الحرية واذا
كان كذلك كان الحج المؤدى قبل وجود شرطه نفلا فلا ينوب عن الفرض ولانه غير مناف لمالكية
غير المال كالنكاح والدم لان الجهة مختلفة فان العبد لم يصر بالرق مملوكا من حيث النكاح والدم
فلم يسلب مالكية هذه الاشياء فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من خواص الانسانية
والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا لان العبد مع صفة الرق اهل لحاجة الى النكاح

١٤٤

النكاح والى البقاء فيكون اهلا لقضائها وهو لا يملك الاستمتاع بامة المولى وطيا كما لا يملك الا
ستمتاع بها لمولاه اكلا ولبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك اليمين فلا طريق له لدفع هذه
الحاجة الا النكاح فيثبت له مالكية النكاح وانما يتوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا
عنه فان النكاح يستلزم المهر وفي ايجابه بدون المولى اضرار به لان المهر يتعلق برقبة العبد
اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به ومالية الرقبة للمولى فلم يكن بد من اجازته والرق ينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لا في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان
اهليتها بالتقوى ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما يكون الرق منافيا لكمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا لان كمال الحال في الكرامات تنبئ عن العز والشرف
والرق ينبئ عن الذل والهوان فيكون بينهما تناف فنقصت الكرامات فذمة الرقيق
ضعيفة بسبب الرق لانه من حيث انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن
حيث انه انسان مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فثبت اصل وجود الذمة ولكنها
ضعفت بالرق عن تحمل الدين بنفسها حتى لم يكن للمطالبة به بدون انضمام مالية الرقبة
والكسب اليها اذ لا يعتنى في حقها الدين الا لصحة المطالبة فاذا انضمت اليها مالية الرقبة
والكسب تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب اي الكسب الحاصل في يده يصرف
الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب يصرف اليه مالية الرقبة ولا تباع الرقبة
بالدين ما بقي الكسب بالاجماع وكما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف
الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى لا ينكح العبد الا امرأتين حرتين
كانتا او امتين ويطلق الامة ثنتين سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق
كما اثر في تنصيف حل الرجل اثر في تنصيف حل المرأة وهو ما صارت المرأة به محلا للنكاح
لان الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب للسكن والازدواج وتحصين
النفس وتحصيل الولد والمرأة تحتاج الى هذه الامور كالرجل وسبب لحصول المهر ووجوب
النفقة ومما تختصان بها فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما تنصف حل الرجل
بالرق ينتصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى كان حل المرأة
ازيد كان محلها للطلاق في حقها اوسع ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة كما كان
حل العبد على النصف من حل الحر كان ينتصف ما يفوت به حل الحرة وهو تطليقة ونصف
لكن الطلاق الواحد لا يتجزى فتكامل وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين وتنصف العدة
وهي حيضتين وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل التنصيف
فيتكامل ولا يسقط لان جانب الوجود ارجح على جانب العدم وللاحتياط فيه ايضا والقسم كذلك

للامة الثلث من القسم وللحرة الثلثان لان الحل نعمة مبنية على الحل فتنصف واحد في حق العبد
والامة لان تغلظ العقوبة بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة
لما كملت في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم يكمل النعمة في حقه
والذي دل على هذا ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستفادته من الحرة المنكوحة كانت
جناية الزنا منه اغلظ حتى استحق الرجم ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق العبد والامة كان
له اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا
في الحد الذي يمكن تنصيفه فاما ما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة وانتقصت قيمة نفس
الرقيق عن دية الحر حتى اذا قتل العبد خطأ وجبت على عاقلة الجاني قيمته عشرة دراهم قلت القيمة
او كثرت بان زاد على عشرة الاف درهم ينقص منها عشرة دراهم وان كانت قيمته عشرين
الفا لنقصان ولاية العبد حيث لا يملك التصرف في المال بدلا او ملكا فلا بد ان ينقص بدله كما انتقص
دية الانثى عن دية الرجل بسبب انوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق ينقص
احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا يعدمهما لان العبد في مالكية النكاح مثل
الحر ومالكية المال لم تزل عنه بالكلية فانما مالكية المال تثبت باحد امرين بملك الرقبة وملك
التصرف واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو الانتفاع بالمالك
يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل للتصرف
في المال الذي هو اصل واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة فيكون
اهلا لقضائها واد في طرق قضاء الحاجة ملك اليد فوجب القول بنقصان في دية له بانتقاص
ما لتنصيف وبالابوة ينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح فانها دون
ملكية المال رقبة وتصرفا وبدلا لم يملك النكاح بل هو مملوك فيه فلم يوا الى احدى المالكيتين
بالكلية وجب تنصيف ديتها والعبد المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة عند علمائنا
ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه فكان الاذن فك الحجر الثابت بالرق والمولى
خلف العبد في ملك الرقبة لانه ملك الرقبة لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه يتعقد للعبد ويكون
حكمه له لانه نتيجة تصرفه لما لم يكن العبد اهلا للملك تعذر الايقاع له فيخلفه المولى له
بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس اليه لقيام ملكه في الرقبة والعبد الما
دون كالوكيل فانه لا يثبت الملك للعبد المأذون بل المولى يخلفه فيه والاذن غير لازم فيكون
العبد المأذون في حكم الملك وفي بقاء الاذن كالوكيل وان كان هو اصيلا في نفس التصرف
وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للموكل كان هو كالوكيل
والمولى



والمولى كالموكل حتى يثبت الملك له ولما كان المولى حق الحجر عليه بعد الاذن بدون رضاه كما
كان للمولى عزل الوكيل بدون رضاه كان العبد المأذون له في حكم بقاء الاذن بمنزلة
الوكيل ايضا فكما انه يبطل وكالة التوكيل بمرض الموكل وتعلق حق الورثة بالموكل في حق
العين ماله الموكل يبطل الاذن للعبد المأذون بمرض المولى مع تعلق الحقوق ولو لم يكن
المأذون اصيلا في التصرف لا يبقى الاذن بذلك وعند الشافعي رحمه الله العبد المأذون
ليس اهلا للتصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه يستفيد التصرف واليد بالاذن
من المولى فهو يتصرف للمولى بطريق النيابة فان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك
والملك يحصل للمولى لا للعبد لعدم اهلية العبد لحكم التصرف الذي هو الملك واذا
لم يكن اهلا للملك الذي هو حكم التصرف لم يكن اهلا للسبب الملك الذي هو التصرف
لان شرعية السبب للحكم لا لذاته فلا ينفصل عنه قالوا اهلية التكلم ثابتة للعبد
المأذون في التصرف فكلام معتبر جعل سببا للحكم شرعا ومحله ذمة صالحة للالتزام
الدين واعتبار الكلام لصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع
لانها تثبت بالعقل ولا يخل بالرق فاذا احتاج العبد المأذون الى قضاء دين كان
اهلا له لان صلاحية الذمة لالتزام الدين من كرامات البشر والرق لم يخرجه ان
يكون البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف فكان اهلا لحكم التصرف الذي
هو امر اصلي منه واقل الطرفين ملك اليد وهو اصل لان الملك وسيلة اليه قوله
تنتسب ولا تأثير له في عصمة الدم لان كلها بالاسلام والدار وهو كالحر فيه فيقتل به
قصاصا وتوجب نقصانا في الجهاد والحج لعدم استثنائهما على المولى فلم يستحق سهما
لانه لا اثر للرق في عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحبه سواء
كانت مؤثمة توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا توجب الضمان اصلا او مقومة
توجب الضمان والاثم جميعا على تقدير التعرض لا بالاسقاط ولا بالانتقاص لان
العصمة المؤثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بدار الايمان اي بالاحراز بالدار والعبد
كالحر في كل واحد من الامرين بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه
يتم بوجود حقيقة ما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد الذمة والرق
مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى فاذا كان المولى محرزا بدار الاسلام
يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان نفس العبد معصوم
على الكمال لمساواته للحر في سبب العصمة ويوجب الرق نقصانا في الجهاد والحج لان الرق ينافي

و

مالكيه الرق لمنافع بدنه لان منافع بدنه تتبع للبدن لقيامها به والبدن ملك للمولى و
ملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا ايضا تبعا للبدن الا ان الشرع ا
استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد
ولم يستثن في البعض كالجهاد والحج نظرا للمولى ولان الرق اوجب نقصا في الجهاد
لم يستحق العبد سهما كاملا من الغنيمة بخلاف قوله تنسد والولايات منقطعة
به وانما صح امان المأذون لشركته في الغنيمة فيلزمه ثم يتعدى كشهادته بهلال الصوم
ن الولايات المتعدية منقطعة بالرق مثل ولاية الشهادة والقضاء والتزويج وغيرها
لانها تبتني على القدرة الحكمية والولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز
حكمي فينافيها في الولاية كما في المالكية ثم الاصل في الولايات ولاية المرء على نفسه ثم تتعدى
منه الى غيره ولا ولاية للعبد على نفسه فكيف تتعدى الى غيره ولا انقطاع الولايات
كلها بالرق بطل امان العبد المحجور عن القتال لانه امان تصرف على الغير ابتداء بطريق الولاية
وانه لم يكن فيه ضرر للمولى كالشهادة وانما صح امان العبد المأذون له لان الامان بسبب
الاذن في الجهاد خرج عن اقسام الولاية باعتبار ان المأذون له في القتال صار شريكا
للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فاذا امن فقد اسقط حق نفسه في الغنيمة
فلزم حكم الامان ثم تعدى الى الغير لعدم تجزيه فلم يكن هذا الامان من باب الولاية
فيصح مثل شهادته برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل
هي التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره قوله ولما لم يكن الرق منافيا لملك غير المال
وما فيه الزام ضمني صح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة وفي المحكوم
بالقائمة ثم تعدى الى المولى في المسروق حتى يرد الى المقر له وصح من المحجور بالحد والمال
عند ابي حنيفة خلافا للمحجور بالحد لا غير عند ابي يوسف رحمه الله ولما ثبت ان الرق لما كان منافيا
مالكية غير المال وانه يملك ما ليس بمال من الدم والحيوة وما فيه الزام ضمني بان يلزمه منه
الاتلاف المال لمولاه بطريق التبع صح اقرار العبد محجورا كان او مأذونا بما يوجب الحد والقصاص
لانه فيما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى لا يملك المولى اذا قدحه والا
الاتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه كان اقراره بالحد والقصاص ملاقيا حق نفسه
قصدا فيصح كما يصح من الحر ولا يمنع صحته لزوم الاتلاف التي يحق المولى بطريق
التبع كما ذكرنا لما انه يلاقي اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى لانه يلاقي
حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار العبد بالسرقة المستهلكة ما
دونا




مادونا كان او محجورا حتى وجب القطع ولم يجب ضمان المال وصح اقرار المأذون بالسرقة القائمة
اي بالسرقة مال قائم بعينه في يده ثم يتعدى الى المولى المسروق حتى يرد الى المقر له اي
المسروق منه وصح ايضا اقرار المحجور بالحد وبسرقة مال القائم بعينه في يده عند ابي حنيفة
رحمه الله فيقطع يده ويرد المال على المسروق منه لانه لا بد من قبول اقراره في حق القطع
لانه في ذلك مبقى على اصل الحرية ثم من ضرورة وجوب القطع كون المال مملوكا لغير مولاه
لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك لمولاه وثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته وعند
محمد لا يصح اقراره اصلا فلا يجب القطع ولا يرد المال على المسروق منه لان اقرار المحجور عليه
باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كانه في يد المولى واذا لم يصح اقراره في حق المال بقي المال
على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع في هذا المال لانه ملك المولى ولا في مال اخر لانه لم يقر بالسرقة
فيه وعند ابي يوسف يصح اقرار المحجور في حق الحد دون المال فيقطع يده فيكون المال
للمولى لانه اقر بشيئين بالقطع وبالمال المسروق واقراره حجة في حق القطع دون المال
فيثبت ما كان اقراره فيه حجة دون ما لا حجة فيه لان احد الحكمين منفصل عن الاخر لانه يثبت
المال دون القطع كما اذا شهد بالسرقة رجل وامرأتان ويثبت القطع دون المال كما لو
اقر بسرقة مال مستهلك قوله ومنها المرض وهو سبب تعلق حق الوارث والغريم
بالمال لكونه من اسباب الموت الذي هو علة الخلافة فكان سببا للحجر ان اتصل به الموت
مستندا الى اوله فالتصرفات المحتملة للفسخ يصح في الحال لاهلية الحكم والعبارة ثم
تنقض كالمحاباة والهبة والتي لا تحتمله كالاعتاق الواقع على حق مستحق جعل كالمتعلق
بالموت وحين ابطل الشرع ايصاءه او ارث بطل مطلقا فلم يصح سعي مطلقا عند
ابي حنيفة واقراره لوارث حصل باستيفاء دين الصحة وتفويت الجودة في حقهم للتهمة
كما تفوت حق الصغار وهي من الحجور السماوية المرض وهو هيئة غير طبيعية في بدن الانسان
يحدث عنها بالذات آفة في الفعل والمرض غير مناف لاهلية الحكم ووجوده سواء كان من
حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد
والعبيد ولا اهلية العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة فكان ينبغي ان لا يتعلق به حق الغير ولا يثبت
الحجر عليه بسببه لكن لما كان المرض سبب الموت والموت علة الخلافة للورثة والغرماء
في المال لان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه اقرب الناس اليه والذمة تزول بالموت
فيصير المال الذي هو محل قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال فصار الموت

من اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال لان الحكم يثبت بقدر دليله ولكن
التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول المرض اذ الحكم يستند
الى اول السبب ولكون المرض من اسباب تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب
الحجر على المريض بقدر ما يقع به صيانة حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين في
حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم ان كان الدين مستغرقا
ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق الوارث والغريم وهو الزائد على الدين وعلى ثلثي
ما بقي من الدين او على ثلثي المال جميعا اذا لم يكن عليه دين ثم الحجر انما يثبت بالمرض
اذا اتصل بالموت مستندا الى اول المرض لان علة الحجر مرض مميت لا نفس المرض
فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم العلم بوصفه واذا اتصل المرض بالموت
صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله لان الموت يتحقق بضعف
القوى وتوارد الآلام وكل جزء من المرض يضعف ويحصل به منزلة جراحات متفرقة
سرت الى الموت فانه يضاف اليها كلها دون الاخير منها فيثبت الحجر باتصاله بالموت
من حين اصل المرض الذي اضناه فيستند الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد بعده فكان
تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه متصل به لم يمكن اثبات الحجر
بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فالتصرفات الصادرة من المريض المحتملة للفسخ تصح في الحال
لاهلية الحكم والتصرفات التي لا تحتمل الفسخ كالاعتاق الواقع على حق من حق الغريم بان
اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او حق وارث بان اعتق عبدا قيمته يزيد على ثلث ماله
جعل كالمعلق بالموت فيحكم بحكم المدبر حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه وحتى بطل
الشرع ايصاء المريض لوارثه بطلانا كليا مطلقا صورة كالبيع ومعنى كالاقرار وحقيقة
كالوصية وشبهة كالجودة فلم يصح بيع المريض من الوارث مطلقا عند ابي حنيفة سواء كان
بمثل القيمة او لم يكن لان للناس في بعض ورثته بعين من اعيان التركة مقولة فهو محجور عن ذلك لحق
سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا
لانه حق العين كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيئا بالقسم
بنصيبه من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة فكما انه لو قصد ايثار البعض
بشيء من المال التركة رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره بالعين فكذلك البيع منه
بمثل القيمة وبالاكثر فيثبتان بما ذكرنا ان البيع من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار
بالعين وان لم يكن ايصاء معنى لانه ليس ازاء العوض وكذلك لا يصح ولذلك لم يصح اقراره للوارث
فان

والعادة والشك لا يدفعها ... عند ... حكم السبب ... لعدم اتصاله بالموت وكذلك الكتابة والاجارة والهبة صح



فان المريض اذا اقر بعين او بدين لوارثه لا يصح لانه في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
اذ لم يحتمل ان يكون غرضه من هذا الاقرار ايصال المال المقر به الى الوارث بغير عوض
فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام
حرام وكذا لم يصح اقرار المريض باستيفاء دينه الذي له على الوارث منه وان لزم
الوارث الدين في حال صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم
له بغير عوض وان باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة الجيدة بالردية من
وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس
يدل على ان غرضه ايصال منفعة الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فيقوم
الجودة في حقهم دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم يتعلق بالاصل والوصف جميعا عن الورثة
كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي لو باع مال الصغير من
نفسه او من غيره يتقوم الجودة فيه حتى لم يجز له بيع الجيد من ماله بالرديء من جنسه اصلا
قوله ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان اهلية لكن الطهارة عنهما شرط
اداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما في قضاء الصلوة حرج فيسقط بهما اصل
الصلوة دون الصوم واختلف اصحاب الشافعي في تكليفهما بالصوم على قولين وفي الاحكام
ان اريد به تكليفهما بتقدير زوال الحيض المانع فحق والا فهو ممتنع في الحال لكونه
منهيا عنه فلا يكون واجبا واورد لو لا الوجوب لم يكن القضاء اجيب بانه بامر جديد
وسمي قضاء استدراكا لمصلحة ما انعقد سببه ولم يجب لمانع ومن الامور السماوية الحيض
والنفاس وهو شرط لجواز الصوم والصلوة اما الصوم فبالنص على خلاف القياس اذا الصوم
يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض والنفاس لو لا النص وهو ما روي
انه صلى الله عليه وسلم الحائض بدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها واما الصلوة فبالقياس
فانها لا تتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اي بسبب الحيض والنفاس لفوات
شرط وفي فوات الشرط فوات المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوات
حرج ايضا عليها لان مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها كانت
الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة اكثر من مدة الحيض فتضاعف
الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم للحرج الذي هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن
الحائض والنفساء اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر فلم يسقط اصل الصوم

فانهما لا يعدمان لا اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء اذ لا خلل في الذمة ولا في العقل والتمييز وقدرة البدن ... فكان ينبغي ان لا يسقط بهما الصلوة والصوم لكن الطهارة عن الحيض والنفاس شرط صح

اي اصل وجوبه في الذمة وان سقط اداؤه عنه واختلف اصحاب الشافعي في تكليف
الحائض بالصوم على قولين قال صاحب الاحكام فمن قال انها مكلفة بالصوم بتقدير
زوال الحيض المانع فهو حق وان اراد انها مكلفة بالاتيان بالصوم حال الحيض فهو
ممتنع وذلك لان فعلها للصوم حال الحيض منهي عنه حرام فلا يكون واجبا ومامورا به
لما بينهما من التضاد الممتنع واورد انه لو لم يكن الصوم واجبا عليها لم يجب القضاء واللازم
باطل واجيب بان القضاء انما يجب بامر جديد فلا يستدعي امرا سابقا وانما سمي قضاء
لما فيه من استدراك مصلحة ما انعقدت سبب وجوبه من الصوم ولم يجب للمانع الحيض
قوله ومنها الموت وهو عجز تام يسقط به التكليف لفوت الاداء مع اختيار
فلا يبقى الزكوة بل المآثم وما عليه وهو متعلق بعين باق ببقائه او بدينه لم يبق بمجرد الذمة بل
بانضمام مال او كفيل حتى لم يصح عن الميت كفالة بدون احدهما عند ابي حنيفة كان الدين
ساقطا كلا اذا عن عبد محجور اقر بدين لكمال ذمته في نفسه وان ضمت اليها المالية في حق المولى
وما عليه صلة يبطل الا اذا اوصى فيصح من الثلث وما شرع لحاجته لم ينافه الموت
فيبقى له ذلك فقدم جهازه ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث خلافة ولهذا
بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد المكاتب عن وفاء وغسلت المراة زوجها في عدتها
لبقاء ملكه والغسل من حوائجه بخلاف عكسه عندنا لانها مملوكة وقد بطلت وما لا يصلح لحاجته
كالقصاص فواجب للورثة اولا بسبب انعقد للمورث ولهذا صح عفو كل منهما ولم يورث عند
ابي حنيفة واذا انقلب مالا لعفو البعض او بصلح صار موروثا وهو خلف الا ان المال
صالح لحوائجه ولهذا تعلق به حق الموصى له لا بالقود فاعتبر سهام الورثة في الخلف دون
الاصل فاختلفا لاختلاف حالهما ومن امور السماوية الموت وهو عجز ليس فيه جهة
العلية بوجه ثم الاحكام المتعلقة بالميت احكام الدنيا واحكام الاخرة واحكام الدنيا
اربعة اقسام منها ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع
عليه لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء حاجته ثم نقول
يسقط بالموت التكليف وهو القسم الاول لان التكليف يعتمد القدرة فاذا تحقق العجز التام
اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف ضرورة فوت عرضية الاداء مع اختيار العبد
فلا يبقى الزكوة اي يسقط الزكوة عن الميت في حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من التركة لان الفعل
هو المقصود في حقوق الله تعالى وقد فات بل يبقى على الميت المآثم لا غير لان الاثم والحكم
الاخروي المستحق لا يحتاج في ذلك الى الحيوة واما ما شرع عليه لحاجة غيره وهو القسم الثاني فحاصله انه اما
ان يكون



ان يكون حقا متعلقا بعين او لم يكن فان كان حقا متعلقا بعين كما هو في المرهون والمستاجر
والمغصوب والمبيع والوديعة يبقى ذلك الحق ببقاء العين الذي يتعلق به على ما وبل
المعين لان ذمة العبد في العين غير مقصود اذ المقصود في حقوق العباد المال والفعل تبع
لتعلق حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد في العين بعد موته حتى كانت العين تحدده لحصول
المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو من
ان يكون وجوبه بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالديون الواجبة بالمعاوضة فان كان
دينا لم يبق بمجرد الذمة بل انما يبقى الدين بانضمام مال او كفيل الى الذمة لان ضعف
الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله غالبا بالاعتاق ولانه امر
مندوب اليه والموت لا يرجى زواله فلما لم يحتمل ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية
الرقبة والكسب اليها لضعفها لا تحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى ولان الذمة لا تحتمل
الدين بنفسها لم يصح عن الميت كفالة بدون انضمام مال او كفيل عند ابي حنيفة لان
الذمة لما خربت بحيث لا تحتمل الدين بنفسها صار الدين كانه ساقط في احكام الدنيا
لفوات محله بخلاف الكفالة عن عبد محجور اقر بدين فانها تصح لان ذمة العبد في نفسه
كاملة لانه حي عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة ثابتة اذ يتصور ان يصدقه
المولى فيطالب في الحال ويتصور ان يعتقه فيطالب بعد العتق فيصح الزامها بعقد الكفالة
قوله وان ضمت اليها اشارة الى جواب سوال وتقرير السوال ان يقال لما كملت
ذمة العبد في نفسه ينبغي ان لا يحتاج ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كحق الحر
تقرير الجواب انما ضمت الى الذمة مالية الرقبة لا لاجل احتمال الدين في حق المولى لتمكن
استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى لا ذا ظهر الدين في حقه لا لان الذمة غير
كاملة في حق العبد وما عليه اي ما شرع عليه لحاجة غيره وهو صلة متعلق بذمته ووجوب
بطريق الصلة كنفقة المحارم وصدقة الفطر ونحوها يبطل بالموت لان ضعف الذمة
بالموت فوق ضعفها بالرق والرق مع وجوب الصلاة فالموت به اولى الا ان يوصي
فيصح من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع اليه فيجب
تصحيحها نظرا له وما شرع لحاجة الميت وهو القسم الثالث لم ينافه الموت لانها ليست
عن العجز الذي يؤدي الى النقصان ولا عجز فوق الموت فثبت ان الموت لا ينافي الحاجة
فيبقى للميت ما كان مشروعا لحاجته ولانه يبقى للميت ما كان مشروعا لحاجته قدم جهازه
على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى منها الى قضاء الدين فوجب تقديم جهازه على ديونه

هذا اذا لم يكن حق الدين متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون
والمشترى قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين واولى بها من صرفها
الى التجهيز ثم يقدم دونه على وصاياه لان الحاجة الى قضاء الدين اهم منها الى تنفيذ الوصية
لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجبات اهم من التبرع ثم تقدم وصاياه من
ثلث ما بقي لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في
حيوته وهذه الحاجة امس من الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال وكيف لا تقدم
الوصية وقد قال تعالى من بعد وصية توصي بها او دين ثم وجب للوارث بطريق الخلافة
على الميت لان حاجته الى من يخلفه في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام
الشرع اقرب الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه ولبقاء
ما يقضى به الحاجة يبقى الكتابة بعد موت المولى لان تصحيح الكتابة باعتبار مالكيته ليصير
معتقا وحصل له البدل في ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته الى الاجر بعد الموت
باقية لانه يحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليستوفي منه ديونه فيتخلص
به ايضا من العذاب فلذلك يبقى الكتابة بعد موت المولى ويبقى بعد موت المكاتب
عن وفاء فيؤدي كتابته منه ويحكم بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا
لورثته ويعتق اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته ولبقاء ما يقضى به
الحاجة غسلت المراة زوجها بعد الموت في عدتها لبقاء ملك الزوج اي ملك النكاح لان
النكاح في حكم القائم للحاجة ما لم ينقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى
الورثة فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة والغسل من حوائج الميت فيبقى ملكه
فيه لبقاء ملكه الى انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف المراة اذا ماتت
حيث لم يكن لزوجها ان يغسلها لان النكاح بموتها يرتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس
والنظر والى هذا اشار بقوله لانها مملوكة وقد بطل اي لان المراة مملوكة وقد بطلت
بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوك وما لا يصلح لحاجته وهو الرابع
فهو كالقصاص لم يثبت للمقتول بل يثبت للورثة ابتداء لان القصاص شرع لدرك
الثار وانه يجب عند انقضاء حيوته وعند انقضاء حيوته لا يجب له الا ما يصلح لقضاء
حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لهذه الحوائج
وقد وقعت الجناية على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته ولهذا استئناسهم به ولهم استنصار به
على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص للورثة ابتداء بسبب انعقد للميت

لان

لحصول الاعتاق بعد الموت لحصول الولاء والعلوق من الماء بالنكاح ح



لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا بحيوته اكثر من انتفاع الاولياء بها فكانت الجناية
على حقه فينبغي ان يجب القصاص له من هذا الوجه لكنه امتنع عن ثبوت الحكم عن اهلية الوجوب
له وجب ابتداء للولي القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما ثبت الملك للمولى في كسب
عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة عنه بقوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد
جعلنا لوليه سلطانا ولهذا صح عفو كل من المقتول والولي قبل موت المجروح لان الحق
باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب يصح عفو المجروح ايضا
لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر الامكان ولم يورث القصاص عند ابي حنيفة
لانه حصل للورثة ابتداء من غير انتقال من المورث اليهم لان الغرض منه درك الثار
وانه يسلم حقه للاولياء وذلك يصح اليهم واذا انقلب القصاص مالا بعفو بعض الاولياء
او بصلح صار المال موروثا لان موجب القتل في الاصل القصاص وعند الضرورة يجب المال
خلفا عن القصاص فاذا جاء الخلف يجعل كانه هو الواجب في الخلف لان المال صالح لحوائج
الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل موروثا كسائر التركة حتى يقدم
حقوق الميت فيه على حق الورثة ويجعل عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب
في الاصل لان الخلف يجب بالسبب الذي وجب به الاصل والسبب وهو القتل انعقد
للميت فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب في الاصل وكان الاصل في القصاص
ان يجب للميت ايضا لانه واجب بمقابلة تفويت ذمته وحيوته الا انه اثبت للورثة ا
ابتداء لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وان درك الثار الذي هو
المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للميت وفي الخلف عدم هذا المانع فجعل موروثا ولان المال
يورث ويتعلق به حق الموصى له ولا يتعلق بالقود واعتبر سهام الورثة في الخلف اي المال ولم يعتبر
في الاصل اي القصاص واختلف الخلف والاصل حالا لاختلافهما وهو ان الخلف يصلح لقضاء حوائج
الميت ويثبت مع الشبهة والاصل لا يصلح لذلك ولا يثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق
الاصل عند اختلاف الحال قوله فصل من المكتسبة الجهل وعدتها للتفريط
في العلم وان كان اصليا فجهل الكافر ليس بعذر لجحود ما اتضح برهانه ودينه دافع للتعرض في الدليل
الشرعي عند ابي حنيفة فيحكم بتحمل النص كان الخطاب بتحريم الخمر غير نازل في حقه فيجوز البيع ويجب
الضمان ويصح نكاح المحرم حتى لو اسلما وقد وطئ ثبت احصانهما ويصح طلبها النفقة به ولم
يفسخ الا بالترافع وبما قرر من الحكم الاصلي وغيره قال لتقوم الخمر والخنزير واباحتهما اصل فيبقى
واباحة المحرم ليس باصلي فيبقى في قيام دليل التحريم شبهة مانعة من حد القذف وعند الشافعي

دافع للتعرض لا عذر حتى لا يحد شارب الخمر لا في الأحكام وجهل صاحب هوى بالصفات الإلهية
ليس بعذر لوضوح الحجة وجهل الباغي وإن كان متأولا ولذلك يضمن مال العادل ونفسه
بالإتلاف من غير منعة وعند المنعة يسقط الولاية ويحل الجهاد وقتل الأسير والتذفيف على
الجريح والأضمان في إحراز القتل والمال عصموا عند أبي حنيفة ومحمد للتأويل وإن كان باطلا وليس
أموالهم زجرا ولا يملك لاتحاد الدار حقيقة وأخذه فما حكما بتثبت العصمة فلم يضمن بالشك
ولا يملك بالشبهة بخلاف أهل الحرب لاختلاف الدار والمنعة المبطلة للعصمة مطلقا والجهل
في موضع الاجتهاد أو الشبهة شبهة كمن صلى الظهر بغير طهر ثم صلى العصر ثم صلى المغرب
وقضى الظهر وعنده أن العصر مجزية جاز للاجتهاد في الترتيب وكما لو عفى أحد وليي قصاص
فقتله الآخر ظانا بقاء القصاص لعلم تبعيض منه للشبهة وكمن زنى بجارية والده على ظن الحل
لم يحد وكحربي أسلم ودخل إلينا يشرب جاهلا بالحرمة لا ذمي وبخلاف الزنا وجهل من أسلم
في دار الحرب عذر لخفاء الدليل وعلم التقصير وكذا جهل الوكيل والمأذون بالإطلاق
وضده والشفيع والبكر بالنكاح والأمة المنكوحة بخيار العتق بخلاف خيار البلوغ لخفا
الدليل في حقها دون الحرة ٥ لما فرغ من العوارض السماوية شرع في العوارض المكتسبة
ومن العوارض المكتسبة الجهل والجهل وإن كان أمرا أصليا لكنه أمر زائد على حقيقة الإ
نسان مفارق نوع العوارض كالصغر ومن المكتسبة لأن إزالته باكتساب العلم في قدرة
العبد فكان ترك تحصيل العلم منه واستمراره على الجهل اختيارا بمنزلة اكتساب الجهل
باختياره وإبقائه فكان مكتسبا بهذا الاعتبار فعد الجهل من العوارض المكتسبة للتفريط
أي التقصير في اكتساب العلم والجهل مطلق على معنيين أحدهما عدم العلم عما من شأنه
العلم وهو بحسب أصل الفطرة قال الله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون
شيئا وقال تعالى وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا وهو بحسب الأصل ليس بعيب وبحسب
الاستمرار بالتفريط في العلم عيب وثانيهما اعتقاد جازم غير مطابق وهو عيب فيغلظ فجهل
الكافر ليس بعذر لجحوده بعد اتضاح برهانه فإن الله تعالى خلق فيه قدرة وأوضح دلائل يتمكن بها
من تحصيل العلم فإن الآيات الدالة على وحدانيته تعالى وكمال قدرته وإحاطة علمه لا تحصى
فالكفر جحود قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا وكذا الدلائل على
محمد رسالة الرسل بالمعجزات الباهرة والحجج القاطعة ظاهرة بحيث لا وجه لإنكارها أما بالنسبة
إلى الذين كانوا في زمانهم فبالمشاهدة وأما بالنسبة إلى من بعد انقراض زمانهم فبالتواتر
قرنا بعد قرن إلى من شاهد فكان إنكارها مكابرة مع عقلهم وجحودا للشيء بعد استيقانه



فلهذا لا يكون عذرا أو دين الكافر على خلاف الإسلام اعتقادا حكمي الأحكام على خلاف
ما ثبت في الإسلام لا يصلح دافعا للتعرض حتى لو باشر ما كان يتعرض له ووجه ودافعا
لدليل الشرع عند أبي حنيفة في حكم يحتمل التغير يعني دينه يمنع بلوغ دليل الشرع الذي في الأحكام
التي تحتمل التغير مثل تحريم الخمر والخنزير وتحريم نكاح المحارم ونحوها ولا يثبت الخطاب في
حقه كان الخطاب بتحريم الخمر ونحوه غير نازل في حقه فيبقى الحكم الذي كان قبل الخطاب
في حقه على الصحة كما كان لقصور الخطاب عنه فيجوز بيع الخمر ونحوها ويجب الضمان بإتلافها
سواء أتلفه مسلم أو ذمي ويصح نكاح المحارم لأن التحريم لم يثبت في حقهم لقصور الخطاب
عنهم حتى لو أسلم الزوجان اللذان بينهما محرمية وقد وطئ بقا إحصانهما وصح طلب
المرأة النفقة بذلك النكاح ولا يفسخ النكاح إلا بالترافع فلو رفع أحدهما الأمر إلى القاضي
وطلب حكم الإسلام لا يفرق بينهما حتى يجتمعا على الترافع وأبو حنيفة قال دينهم دافع
للتعرض ودافع لدليل الشرع في الأحكام التي تحتمل التغير سواء كان حكما أصليا على وجه
لو لم يرد الخطاب لبقي مشروعا في حق المسلمين أو حكما ضروريا غير أصلي على وجه لو لم
يرد الخطاب من شريعتنا لم يكن إبقاؤه مشروعا في حق المسلمين وفرق أبو يوسف ومحمد
بين الحكم الأصلي وغيره فقالا تقوم الخمر والخنزير في حقهم وإباحة الخمر والخنزير من الأحكام الأ
صلية قبل شريعتنا فبقصور الدليل بسبب دينهم بقي على الأصل الأول على التقوم والإ
باحة فيجب القول بالخمر والخنزير في حقهم وبوجوب الضمان على متلفهما وبصحة تصرفاتهم فيهما كما
قال أبو حنيفة وإباحة المحرم ليس بأصلي في شريعة وإنما شرع في شريعة آدم عليه السلام
بطريق الضرورة ولم يبق مشروعا بعده فجواز نكاح المحرم غير أصلي فيبقى فإذا رفع
أحدهم الأمر إلى القاضي وجب عليه القضاء بالفسخ لفساد النكاح وإذا وطئها بهذا النكاح
سقط إحصانه لأنه وطء بالنكاح الفاسد فلا يحد قاذفه ولهذا قيل لو لم يصح النكاح فيما
بينهم لا يجب الحد على قاذفه أيضا لأن قيام دليل تحريم الشرع المحارم عاما شبهة مانعة
من حد القذف وعند الشافعي جهله ليس دينه دافع للتعرض لغيرهم حتى يحد عليه شرب الخمر
ولا يكون دافعا للخطاب لأن الخطاب بالتحريم يشمل الكافر كما يشمل المسلم فإنه قد بلغه
الخطاب حقيقة وتقديرا بالإشاعة في دار الإسلام وهو من أهل الدار وإنكاره تعنت
وجهل صاحب الهوى في الصفات الإلهية ليس بعذر لوضوح الحجة فإن الدلائل كما دلت
على الوحدانية دلت على أنه تعالى حي عالم قادر مريد سميع بصير إلى غيرها من الصفات وجهل
الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الإمام الحق ظانا أنه على الحق والإمام على الباطل متمسكا

ثم ذكر تأويله والباغي فاسد ليس بعذر وإن كان متأولا لأنه مخالف للدليل الواضح فإن الدلائل
على أن الإمام العدل على الخلفاء الراشدين بحجة واضحة على وجه يعد جاهلا مكابرا
معاندا ولأن جهل الباغي وإن كان متأولا ليس بعذر ضمنا الباغي مال العادل أو نفسه
بالإتلاف من غير منعة كما لو أتلف غيره لبقاء ولاية الإلزام عليه وإذا كان للباغي منعة يسقط
عنه ولايته بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتأويله الفاسد فلم يوجد ضمان نفس
ولا مال بعد التوبة كما لم يؤاخذ أهل الحرب به بعد الإسلام ويجب جهاد الباغي فإذا اجتمعوا
وعزموا على الخروج وجب على كل من يقوى على القتال أن يقاتلهم مع إمام المسلمين لقوله تعالى
فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله ولأنهم قصدوا أذى
المسلمين وتهييج الفتنة وإماطة الأذى وتسكين الفتنة من أبواب الدين وخروجهم
معصية ففي القيام بقتالهم نهي عن المنكر وهو فرض ويجب قتل أسيرهم والتذفيف على جريحهم
ولا ضمان بإتلاف أموالهم ودمائهم لأن قتلهم واجب على المسلمين فلا يجب ضمانا ولا حرمان
من الميراث بالقتل حتى لو قتل العادل في الحرب مورثه الباغي ورثه لأن الإسلام جامع بين الوارث
والمورث فلم يثبت اختلاف الدين الذي هو مانع من الإرث والقتل بحق فلا يصلح سببا
للحرمان كالقتل قصاصا لأن حرمان الميراث عقوبة شرعت جزاء على قتل محظور فالقتل
المأمور به لا يصلح سببا للحرمان وفيهم لا يحرمون على الميراث إن قتلوا عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله
للتأويل وإن كان باطلا لأن القتل منهم في حكم الدنيا بشرط المنعة في حكم الجهاد بناء على ديانتهم
وإن كان باطلا في الحقيقة لأنهم اعتقدوا أنهم على الحق وخصومهم على الباطل فكانت مقاتلتهم
جهادا بزعمهم وأمرا بالمعروف ونهيا عن المنكر وإن كان باطلا في الحقيقة وحبس أموال أهل البغي
لإلجائهم على التوبة وعقوبة لهم وحبس قتل نفوسهم ولا يملك العادل أموال أهل البغي لأن الملك
بطريق الاستيلاء لا يثبت ما لم يتم بالإحراز بدار تخالف دار المستولى عليه ولم يوجد
لاتحاد الدار حقيقة واختلافها حكما حيث اعتقد كل واحد من الطائفتين أنه على
الحق والأخرى على الباطل وأن دماءهم مباحة ولو غلبوا على دار وأجروا أحكامهم جعلوها دار
الحرب حيث لزمنا محاربتهم فسقطت العصمة من وجه دون وجه فلم يجب الضمان بالشك
ولم يجب الملك بالشبهة بخلاف أهل الحرب لأن الدار مختلفة والمنعة متباينة من كل وجه
فبطلت العصمة لنا في حقهم ولهم في حقنا من كل وجه والجهل في موضع الاجتهاد أي موضع يتحقق فيه
الاجتهاد ذكر فيه وغيره بأن يكون مخالفا للكتاب أو السنة أو في غير موضع الاجتهاد إذا لم يوجد
فيه اجتهاد لكن في موضع الشبهة كمن صلى الظهر على غير وضوء لكنه غير عالم بعدم الوضوء
ثم صلى

ثم صلى العصر بوضوء ذاكرا له وهو يظن أن الظهر أجزأه لكونه غير عالم بعدم الوضوء فيه
فالعصر فاسد كالظهر عندهم فكان عليه أن يعيدهما جميعا لأن ظنه بجواز الظهر جهل واقع
على خلاف الإجماع لأن ظهره فاسد بلا خلاف ثم صلى المغرب وقضى الظهر وهو يظن أن
العصر مجزئة جاز المغرب ويعيد العصر فقط لأن ظنه بجواز العصر جهل في موضع الاجتهاد
في ترتيب الفوائت فإن الخلاف بين العلماء في وجوب الترتيب خلاف معتبر فكان دليلا شرعيا و
حاصل الفرق أن فساد الظهر بترك الوضوء فساد قوي مجمع عليه فكان متعديا وكذا يتعدى
فظهر أثر الفساد فيما يؤدي بعدها ولم يعذر بالجهل فأما فساد العصر فبسبب ترك الترتيب
فضعيف مختلف فيه فلا يكون متعديا فلا يتعدى حكمه إلى صلاة أخرى لأن وجوب
الترتيب ثبت بالسنة في متروك يتيقن علما وعملا وكما لو كان الدم بين اثنين فعفى أحد
وليي القصاص غير القصاص ثم قتله الآخر عمدا ظانا بقاء القصاص له وأنه وجب لكل
واحد منهما قصاص كامل لم يقتص منه للشبهة لأنه قد علم وجوب القصاص وما علم ثبوته
فالأصل بقاؤه واجبا في حقه ظاهرا والظاهر يصير شبهة في درء ما يندفع بالشبهات وكذا
إذا علم بالعفو ولم يعلم أن القود يسقط به لأن الظاهر أن تصرف الغير في حقه غير نافذ وسقوط
القود عند عفو أحدهما باعتبار معنى خفي وهو أن القصاص لا يحتمل التجزي فيما اشتبه
عليه حكمه قد ستره فيصير ذلك عذرا له الظاهر في إيراث الشبهة وكما إذا زنى الابن
بجارية والده على ظن الحل لم يحد للشبهة باعتبار أن الأملاك متصلة بين الوالد والولد و
المنافع دائرة والولد جزؤه فيما يشتبه عليه أنها كما كانت حلالا للأصل يكون حلالا للجزء
أيضا فيصير الجهل بالحرمة وتأويل أن الجارية تحل لي كما يحل بقبل المرأة شبهة وكحربي
أسلم ودخل دارنا فشرب الخمر جاهلا بالحرمة لم يحد وإن جهله يصير شبهة في سقوط الحد
بخلاف الذمي إذا أسلم ثم شرب الخمر وقال لم أعلم بحرمتها فإنه يحد لأن الجهل في غير موضع
الاشتباه لا يصلح شبهة دارئة للحد وبخلاف الزنا فإن الحربي إذا أسلم ودخل دارنا ثم
زنى ظانا أنه ليس بحرام يحد لأن الجهل في غير موضع الاشتباه لا يصلح لذلك فإن الزنا حرام في الأديان يلز
كلها فلم يتوقف العلم بحرمته على بلوغ خطاب الشرع لتحقق الحرمة قبله فلا يصير شبهة في
سقوط الحد وجهل من أسلم في دار الحرب ولم يهاجر عذر في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل
ولم يصم ولم يعلم أن عليه الصلاة والصوم لا يكون عليه قضاؤهما لخفاء الدليل وعدم
التقصير فإن الخطاب النازل خفي في حقه لعدم بلوغه إليه حقيقة بالسماع ولا تقديرا
باستفاضته وشهرته لأن دار الحرب ليست بمحل استفاضة أحكام الإسلام فيصير الجهل
بالخطاب

عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع ولاية التبليغ عنهم وكذا الجهل الوكيل بالوكالة و
جهل الماذون بالاذن فيهما المراد انه لا اطلاق فيعد حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما لم
ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى و قوله وضده اي جهل الوكيل بالعزل وجهل الماذون
بالحجر عذر لخفاء الدليل لزوم الضرر على كل واحد منهما لصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف
على ان يلزم تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته فبالعزل
والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق وتوى بعد العتق من
خالص ماله وفيه من الضرر ما يخفى فيتوقف ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالشفعة اي
بسبب ثبوت الشفعة وهو البيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد زمان يثبت له حق
الشفعة وجهل البكر البالغة بانكاح الولي عذر حتى لا يكون سكوتها قبل العلم رضا با
بالنكاح لان دليل العلم في هذه الصور خفي في حق هولاء لان هذه الامور لا يكون مشهورة
ويستقل الموكل بالعزل والمولى بالحجر وصاحب الدار بالبيع والولي بالانكاح فلا يحصل
العلم للوكيل والعبد والشفيع والبكر بهذه الامور وفي كل واحد من هذه الامور الزام
ضرر بحيث يلزم التصرف بالعزل على الوكيل وتصير العين مضمونة عليه ويبطل ولاية
الملك ونفاذ التصرفات بالحجر ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام النكاح
على البكر بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم كاحكام الشرع وكذا جهل الامة
المنكوحة بخيار العتق عذر حتى كان لها في مجلس الخيار العلم لان دليل العلم لكل واحد منهما
خفي في حقها اما العبد فلان السيد يستبد به ولا يمكنها الوقوف عليه قبل الاخبار واما
الخيار فلان سبب ثبوته وهو زيادة الملك عليها خفي لا يعلم الا الخواص من الناس
بخلاف خيار البلوغ فانه اذا زوج غير الاب والجد الاولياء الصغير والصغيرة يصح النكاح
ويثبت لهما الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد اذا ملكا امر انفسهما بالبلوغ كالامة اذا اعتقت
ويسمى هذا خيار البلوغ وهو يبطل بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا اما ان لم تعلم بالنكاح
وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد بالنكاح وان علمت بالنكاح
ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها رضى لان العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور
لاستهار احكام الشرع في دار الاسلام وعدم المانع من العلم قوله ومنها الهزل
وهو لغة في اخبار الحكم والوصايه دون مباشرته كخيار الشرط وشرطه كالتصريح به وان لم
يذكر في العقد ولا ينافي الاهلية ولا الحكم لكن يحتمل الحجج بحسب اثره فان دخل على ما يحتمل نقضه
كالبيع

كالبيع فاما ان يهزل باصله او بقدر العوض او الجنس وكل منهما اما ان يتفقا بعد المواضعة
على الاعراض او البنا او سكتا او يختلفا فان هزلا باصله ثم اعرضا بطل الهزل او بنيا
انعقد فاسدا غير موجب للملك كشرط الخيار من الجانبين في نقضه او اجازته استقص
وجاز و يجب تقديره في الهزل الثلث عند ابي حنيفة و لذلك لم يثبت الملك مع القبض وان
سكتا او اختلفا صح العقد عنده سلا الى الصحة الايجاب ظاهرا لعدم اتصال الهزل به
وهو لا يبطل في السكوت وجعل القول لمدعي البنا في الاختلاف نظرا الى اعتبار المواضعة
لسبقها حتى يوجد الناقض لعتبارا للعادة وان هزلا في العوض بان سميا الفين والثمن
الف فان اعرضا صح او سكتا او اختلفا فالتسمية عنده والمواضعة عندهما او بنيا
فالتسمية عنده انضالهما احدا في الاصل فلو عمل بالمواضعة فسد لانه شرط فاسد
فترجح الاصل على الوصف بخلاف المواضعة في الاصل وان هزلا في الجنس فسميا دنانير
والثمن دراهم صح البيع مطلقا وفرقا بان الجمع في المواضعة بالقدر ممكن بصحة البيع بالحد الى
لغير الهزل لان الالف لا يحتاج الى شرط لا طالب له فلم يفسد به وههنا لم يمتنع العمل بالمواضعة
في العقد لخلوه عن الثمن فعمل المسمى هذا وان دخل على ما لا يستقيل فاما ان لا يكون فيه
مال كالطلاق والعتاق والعفو واليمين والنذر فالهزل باطل لان ثلث جدهن جد و
هزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولانه رضي بسبب لا برد حكمه فلزم او يكون المال
تابعا كالنكاح فان هزلا باصله لزم او بالقدر فان اعرضا فالمسمى او بنيا فالمواضعة والفارق
ان النكاح لا يبطل بالشرط الفاسد بخلاف البيع وان سكتا او اختلفا فالمسمى كالبيع او
المواضعة لتبعية المهر روايتان وان هزلا في الجنس فان اعرضا فالمسمى او بنيا فمهر المثل
بخلاف البيع لتوقفه على تسمية الثمن وان سكتا او اختلفا فمهر المثل اتفاقا على رواية
والمسمى عنده والمثل عندهما في الاخرى وان قصد المال كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد يبطل
الهزل عندهما لخيار الشرط سواء هزلا باصله او بدله او بجنسه وبنيا وصح عنده فيجب
المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا وعنده يتوقف على اختيارها كما في خيار الشرط في
الخلع من جانبها وان اعرضا بطل الهزل اتفاقا او سكتا او اختلفا فعنده القول لمدعي الجد
وعندهما لمدعي البناء والهزل في الاقرار يبطله لدلالته على عدم المخبر به وكذا تسليم الشفعة
بعد الطلب والاشهاد مثل هذا وان دخل على اعتقاد فان تبرا كان ردة ومنه ومن هزل الكلام
حكم بصحته كالمكره بنزله انشاء لا يمكن رد حكمه ومن العوارض المكتسبة الهزل وهو لغة
اللعب واصطلاحا هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له والمراد بالوضع وضع الشرع اذ العقل

فان الكلام موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة كان او مجازا والتصرف الشرعي موضوع
لافادة حكمه فاذا اريد بالكلام غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا واريد
بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا فهو الهزل وظهر الفرق بين المجاز
والهزل اذ الجد مقابل الهزل لكونه منافيا لاختيار حكم ما هزل به والرضا به غير مناف للرضا
بمباشرته كشرط الخيار في البيع فانه يعدم الرضا والاختيار جميعا في حق الحكم لان علة
في الحكم لا غير ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لانه لو بعث واشترت
لم يوجد رضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا والاختيار في حق السبب ولا يوجد
في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسده وخيار الشرط لا يفسده وشرط الهزل واعتباره
في التصرفات التصريح به باللسان بان يقول اني ابيع هذا الشيء هازلا او اتصرف التصرف
الفلاني هازلا ولا يكتفي بدلالة الحال ولا يشترط ذكر الهزل في العقد اذ لو شرط
ذلك لا يحصل المقصود وهو ان يعتقد الناس التصرف الذي هزل به جدا ولا يكون
كذلك حقيقة كخيار الشرط فانه يشترط ذكره في نفس العقد والهزل لا ينافي
الاهلية ولا وجوب شيء من الاحكام ولا عذرا في وضع الخطاب بحال لكن لما كان اثر الهزل
انه ينافي اختيار الحكم والرضا به يجب تخريج الاحكام بحسب اثره اي الهزل وكل حكم يتعلق
بالسبب ولا يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق
بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل وجملة ما يدخل فيه الهزل ثلاثة انواع انشاء التصرف
والاخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على قسمين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة
وما لا يحتمله كالطلاق والعتاق والاخبار ايضا على قسمين الاقرار بما يحتمل النقض والاقرار
بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد ايضا على قسمين ما هو حسن كالايمان وما هو قبيح كالردة
والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض على ثلاثة اوجه اما ان يهزلا باصل
العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل منها اما ان يتفق المتعاقدان بعد المواضعة
على الاعراض عن الهزل او على البناء عليه او على انهما سكتا اي لم يحضرهما شيء او اختلفا
في الاعراض والبناء فان كان الهزل باصل العقد وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان قال البائع
للمشتري مثلا اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع على الحقيقة بل هو تلجئة واشهدا عليه
واتفقا بعد المواضعة على الاعراض عن المواضعة فالبيع صحيح وبطل الهزل باعراضهما عن
المواضعة وان هزلا باصله ثم بنيا العقد فالبيع فاسد غير موجب للملك وان اتصل به
القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه المشتري واعتقه لا ينفذ لان الملك غير ثابت
له كشرط

كشرط الخيار من الجانبين يوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده وكذا الهزل فان نقض البيع احدهما انتقض لان
لكل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به وان اجازه احدهما وسكت الآخر يكفي في المنع صاحبه
لان الهزل لما كان بمنزلة شرط الخيار لهما كان المجيز مسقطا خياره ويكون خيار الآخر يكفي في المنع
من جواز العقد وان اجازاه لا اخرجاه لان البيع انما لم يكن مفيدا لحكمه بعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا
ذلك بالاجازة وقوله ثم نقضه او اجازه انتقض وجاز اي على جواز نفسه لا على الآخر يكيف
تقديره وقت الاجازة في الهزل بالثلث عند ابي حنيفة حتى لو اجازاه في الثلث صح العقد وبعده
لا يصح كما في الخيار المؤبد لو اسقطاه في الثلث صح وبعده لا لتقرر الفساد بمضي المدة فكذلك
ههنا ولانه يجب تقديره في الثلث بمنزلة خيار المتبايعين لم يثبت بالبيع هزلا الملك وان اتصل
به القبض وان هزلا باصله ثم سكتا اي لم يحضرهما شيء او اختلفا في البناء والاعراض فقال
احدهما بنينا على تلك المواضعة وقال الآخر اعرضنا عنها صح العقد عند ابي حنيفة حملا الى
الجد بظاهر عدم اتصال الهزل بالعقد وقال ابو يوسف ومحمد بطل العقد ان سكتا
واتفقا على انه لم يحضرهما شيء وان اختلفا في البناء والاعراض جعلا القول لمدعي البناء ميلا
الى اعتبار المواضعة لسبقها الا ان يوجد نص بنقضها اعتبارا للعادة وان هزلا في قدر
العوض بان سميا الفين والثمن الف بان تواضعا على البيع بالفين على ان يكون الثمن الفا واتفقا
على الاعراض صح البيع والثمن الفان وان سكتا او اختلفا في البناء والاعراض فالهزل باطل والتسمية
صحيحة عند ابي حنيفة فينعقد البيع بالفين وعندهما العمل بالمواضعة واجب حتى ينعقد البيع
بالف ويلغى الالف الذي هزلا به باطل فان عنده الاصل هو الجد والعمل به اولى وعندهما الاصل
هو المواضعة وكان العمل بها احق عندهما لامكانه وان اتفقا على البناء على المواضعة فالتسمية
عنده ايضا صحيحة فيكون الثمن عنده الفين لان المتعاقدين جدا في الاصل اي العقد والمواضعة
السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد وجد ههنا ما يدل على اعراضهما عنه
لانهما جدا في اصل العقد وقصدا صحته فلو عمل بالمواضعة في العوض لصار العقد
فاسدا لان احد الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد فيه شرطا لانعقاد البيع بالف
ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احدهما لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الا
خراج بعد الوجوب بمنزلة شرط الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد
وفيه نفع لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد العقد به واذا كان كذلك لم يمكن العمل بالمواضعة فيعتبر
مواضعة في اصل العقد بالجد ومواضعة في اصل العقد بالهزل وهي المواضعة بالبدل لاندفاع

كلام المواضعتين الاخرى فترجح الاصل على الوصف فان العمل بالمواضعة في اصل العقد ويلزم ان ينعقد البيع صحيحا عند تعارض المواضعتين اولى من العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان يجب الثاني لان الوصف تابع والاصل متبوع فكان اولى بالاعتبار من الوصف واذا كان العمل بالاصل اولى وجب اعتبارا للتسمية فكان الثمن الفين بخلاف المواضعة على الهزل في اصل العقد اذا اتفقا على البناء حيث العمل بها بالاتفاق لانه لم يوجد هناك معارض يمنع عن العمل بها وقد وجد المعارض ههنا وهو قصدهما الى تصحيح العقد فلذلك سقط العمل بها وان هزلا في الجنس اي تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون الثمن الف درهم صح البيع مطلقا اي على كل حال سواء اتفق المتعاقدان على الاعراض او على البناء او على السكوت اي انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء وهذا استحسان وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سمياه ولم يذكرا في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفي بالذكر في العقد لاشتراط ذكر البدل فيه فبقي البيع بلا ثمن وجه الاستحسان ان الشرع يصحح الا بتسمية البدل ومما قصدا الجد في اصل العقد ههنا فلا بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد بما سمياه البدل وفرق ابو يوسف ومحمد بين الهزل في الجنس وبين الهزل في قدره بان في القدر البدل يمكن الجمع بين المواضعتين وهما المواضعة على صحة العقد والمواضعة على الهزل في مقدار البدل بان يجعل العقد منعقدا بالفين كان المسمى الفين لان الالف موجود والهزل بالالف الاخر شرط لا طالب له لانهما ما ذكراه في العقد لا يبطل واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما وليس المطالبة وكل شرط لا طالب له من جهة العباد لا يفسد به العقد واذا كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الاخر واما الهزل في جنس البدل فالعمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد العقد صحيحا مع العمل بالمواضعة بالهزل غير ممكن لخلوه على الثمن فقدر المسمى لان العمل بالمواضعة في العقد وهي ان ينعقد صحيحا اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بها الا باعتبار التسمية فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم هذا اذا دخل الهزل على ما يحتمل نقضه وان دخل الهزل على ما لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ والاقالة بعد ثبوته وهو الوجه الثاني من النوع الاول الذي هو الانشا فاما ان لا يكون فيه مال كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر فالهزل فيه باطل والتصرف لازم لقوله صلى الله عليه وسلم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فقي المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي بالدلالة لا بالقياس لان العفو عن القصاص من قبيل العتاق في انه احياء كالاعتاق والاعتاق مذكور في بعض الروايات وفي بعضها بدل الطلاق ايضا



من حيث انه اذا عفي عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر شبيه اليمين من حيث انه التزام شيء كما ان اليمين التزام الكفارة ولان الهازل راضي بالسبب دون الحكم فيما لا يحتمل حكمه الرد بالاقالة والفسخ التراخي بخيار الشرط فلم يؤثر الهزل في منع انعقاد السبب واذا انعقد تبعه حكمه واما ان يكون المال فيه تبعا كالنكاح واما ان يكون المال فيه مقصودا امثال الخلع والاعتاق على مال والصلح عن دم عمد والهزل فيه ينقسم على الوجوه الثلثة لانه اما ان هزلا باصل العقد او بقدر العوض فيه او جنسه وكل واحد من الاوجه الثلثة اما ان يتفق المتعاقدان بعد المواضعة على الاعراض او الهزل على البناء عليه او على انه سكتا او يختلفا في الاعراض والبناء وانما يكون المال في النكاح تابعا اذ المقصود الاصلي فيه ما وقع المال في مقابلته ولهذا انعقد لا يبطل الاصل المقصود بدون ذكر المال ويتحمل فيه الجهالة ما لا يتحمل في غيره فان هزلا باصل العقد في النكاح بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا باطلا وهزلا ووافقته المراة ووليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقالة وتزوجها فالهزل باطل والعقد لازم وان هزلا بقدر البدل واعرضا عن الهزل فالمسمى وهو الالف ثابت اتفاقا لانه وان اتفقا على البناء فالمواضعة وهي لا الالف لازم بخلاف المسالة البيع عند ابي حنيفة لان النكاح لا يبطل بالشرط بخلاف البيع فانه يفسد بالشرط الفاسد وان سكتا اي اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض والبناء فالمسمى ثابت وهو الالفان كالبيع وهو رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة فان التسمية في الصحة مثل ابتداء البيع وفي ابتداء البيع جعل ابو حنيفة العمل بالصحة لا الحاب اولى من العمل بالصحة المواضعة والمواضعة ثابتة وهو رواية محمد عن ابي حنيفة فانه ذكر عنه ان النكاح جائز بالف بخلاف البيع لان المهر تابع في هذا فلا يجعل مقصودا بالصحة وان هزلا في الجنس بان تواضعا على الدنانير وعلى ان المهر في الحقيقة الدراهم فان اعرضا اي اتفقا على الاعراض فالمهر ما سمياه وان بنيا اي اتفقا على البناء فمهر المثل واجب بالاتفاق بخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية الثمن والنكاح يصح بلا تسمية وان سكتا اي اتفقا انه لم يحضرهما شيء او اختلفا في الاعراض فمهر المثل واجب بلا خلاف في رواية محمد والمسمى واجب عند ابي حنيفة في رواية ابي يوسف وبطلت المواضعة ومهر المثل واجب عند ابي يوسف ومحمد وان قصد المال مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد فهو ينقسم ايضا على الاوجه الثلثة للتقسيم على اثني عشر وجها وانما كان المال مقصودا في هذا النوع لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرطا المال علم انه مقصود والهزل باطل عندهما بجميع الوجوه سواء هزلا باصله او بقدره او بجنسه

لان الهزل بمنزلة شرط الخيار والخلع لا يحتمل شرط الخيار لانه تصرف يمين من جانب الزوج
كانه قال ان قبلت المال المسمى فانت طالق ولهذا لا يملك الرجوع عنه قبل القبول فيبطلها شرط
اليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل
ايضا وصح الهزل عند ابي حنيفة فيجب المسمى عندهما ويقع الطلاق مطلقا سواء اختارت
او لا وعند ابي حنيفة يتوقف على اختيارها لان الهزل بمنزلة خيار الشرط في الخلع من جانبها
وقد نص عن ابي حنيفة في خيار الشرط في الخلع في جانب المراة ان الطلاق لا يقع ولا يجب
المال حتى تشاء المراة فيقع الطلاق ويجب المال كان هزلا باصل التصرف وفي البدل
جميعا او اعرضا عن المواضعة بطل الهزل ووقع الطلاق ووجب المال اتفاقا اما عندهما
فظاهر اذ الهزل لا يمنع وقوع الطلاق ووجوب المال واما عنده فكذلك لبطلان الهزل
بالطلاق فيهما بالاعراض عنه وان سكتا ولم يحضرهما شيء فالتصرف جائز لازم بالاجماع وان اختلفا
في الاعراض والبناء فعند ابي حنيفة القول لمدعي الجد اي الاعراض حتى لزم التصرف ووجب المال
لانه جعل الهزل مؤثرا في اصل الطلاق بالمنع والوقوع كما جعله مؤثرا في البيع ثم عند
اختلاف المتعاقدين في البيع يعتبر قول من يدعي الاعراض ترجيحا للجد الذي هو الاصل
عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل فكذا ههنا وعندهما القول لمدعي البناء اي التصرف
لازم واجب لا يفيد اختلاف المتعاقدين البناء على الهزل او الاعراض عنه لان الهزل
عندهما لا يؤثر في اصل التصرف ولا في المال لاتفاقهما على البناء ففي حال الاختلاف اولى
والهزل بالاقرار يبطل الاقرار سواء كان اقرارا بما يحتمل الفسخ او بما لا يحتمله لان الاقرار
يعتمد صحة المخبر به والهزل يدل على عدم المخبر به وكذا لو سلم الشفعة بعد الطلب والاشهاد
هازلا باطل طلب الشفعة على ثلاثة اوجه طلب مواثبة وهو ان يطلبها كما علم بالبيع
حتى لو لم يطلبها على الفور بطلت شفعته وطلب التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب
ويشهد على البائع او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا اشترى
هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا
الطلب يستقر شفعته حتى لا يبطل بالتاخير بعده وطلب الخصومة والتملك فاذا سلم
الشفعة هازلا قبل طلب المواثبة بطلت شفعته لان التسليم بطريق الهزل كالسكوت
مختارا اذ اشتغاله بالتسليم هازلا سكوت عن طلب الشفعة على الفور وانما يبطل الشفعة
السكوت مختارا بعد العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة
وطلب الاشهاد اذا التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان التسليم من جنس ما
يبطل



يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلاثة ايام
بطل التسليم وبقيت الشفعة هذا هو النوع الثاني الذي هو اخبار عن الانشاء ولو دخل
الهزل على اعتقاد فان تبرا كافر وهزل بالاسلام حكم بصحة اسلامه كالمكره لانه بمنزلة انشاء
لا يحتمل حكمه الرد والتراخي قوله ومنها السفه وانه لا ينافي الاهلية ولا الاحكام
وليس بسبب للنظر ومنع المال عنه اول بلوغه عقوبة او غير معقول فلا يقاس عليه وقالا يجب
النظر للمسلمين ولدينه لا لسفهه اجاب بانه جائز لا واجب كيف وقد يتضمن ضررا فوق الحاق
بالصبي والمجنون لاجل اليد التي هي نعمة طارية ولا الاهلية نعمة اصلية ولا يبطل الاعلى
بالادنى قال لا يثبت لهذه النعمة دفقا به فلذا اضرت ردت نظر المسلمين في السفيه من
حيث هو ولهذا تعددت طرق الحجر فيبيع القاضي على المديون المسجون ماله في الدين
ويحجر عليه لئلا يبيع ما له تلجئة ويحفظه على الغرماء ومن العوارض المكتسبة السفه وهو في اللغة
الخفة والتحرك يقال تسفهت الرياح الثوب اذا استخفته وحركته وفي الشرع خفة تعتري
الانسان فتحمله على العمل بخلاف موجب الشرع والعقل مع قيام العقل حقيقة وعلى هذا
ارتكاب المحظورات من السفه وفي اصطلاح الفقهاء غلب اسم السفه على تبذير المال واتلافه
على خلاف مقتضى العقل والشرع ولم يفهم عند الاطلاق ارتكاب معصية اخرى مثل
شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان يعد كل سفها حقيقة والسفه لا ينافي الاهلية لانه
لا يخل بالقدرة ظاهرا لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا لبقاء
نور العقل بكماله لان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم يبقى مخاطبا بتحمل امانة الله
فيطالب بادائها في الدنيا اصلا ويجازى عليه في الآخرة ولا ينافي السفه ايضا الاحكام
اي لا يمنع احكام الشرع لانه اذا بقي اهلا لتحمل امانة الله تعالى ووجوب حقوقه
بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بطريق الاولى فان حقوق الله اعظم فاهلية تحمل
الاعلى توجب كمال التحمل بخلاف حقوق العباد فثبت ان السفه لا يمنع الاحكام ولا يوجب
سقوط الخطاب في احد ولا وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرف واثباته
الولاية للغير عليه لاجل صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي والمجنون فقال ابو حنيفة لا
يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب السفه وقال ابو يوسف ومحمد يجوز الحجر عليه بسبب
السفه عن التصرفات المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر
له واحتج ابو حنيفة بانه حر مخاطب فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فان كونه مخاطبا
يثبت اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا والكلام الملزم

بكونه مخاطبا وبالحرية تثبت المالكية وبكون المال خالص ملكه تثبت المحلية وبعد ما صدر
التصرف من اهله في محله لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ
التصرف لان السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه مكابر عقله في التبذير
مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون السفه سببا للنظر لكونه معصية الا ترى
انه لو قصر في حقوق الله تعالى فيما لم يوضع عنه الخطاب وان تعددت الواجبات و
تكثرت الفوائت والدليل عليه ان السفيه يحبس في ديون العباد بطريق العقوبة ولا يبطل
عباراته ولا يحجر طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب الموجبة للعقو
ولا يبطل عليه اسباب العقوبات والحدود حتى لو شرب الخمر او زنا او سرق او قتل
انسانا عمدا يقام عليه الحدود ويجب عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات
ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة
للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر
عن نفسه فعن ماله اولى قوله ومنع المال عنه اول بلوغه اشارة الى جواب سوال
تقرير السوال انه منع المال عن السفيه اول بلوغه اذا لم يونس منه الرشد فدل
على ان السفه سبب النظر للسفيه تقرير الجواب ان منع المال عن السفيه ثبت
عقوبة فان سببه وهو مكابرة العقل واتباع الهوى ومنع المال صالح للجزاء كما
يجب المال فجعل جزاء وعقوبة او ثبت بالنص غير معقول المعنى لان منع المال عن
مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول المعنى فلا يقاس عليه غيره وقال ابو يوسف ومحمد يجب
النظر للمسلمين في دين السفيه لا للسفيه فان ضرر السفيه يعود الى المسلمين لانه
اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على المسلمين وعيالا عليهم في استحقاق
النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة مشروع بالاجماع كما في
المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس وحقا لدين السفيه ايضا فانه
وان كان عاصيا لسفهه يستحق النظر باعتبار اصل دينه فانه بالنظر الى اصل دينه
حسنت لدينه ولهذا لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا لاسلامه لكن اجاب ابو
حنيفة بان النظر من هذا الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو
ولا يجب ثم النظر من هذا الوجه وانما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا الضرر
وقد يتضمن هنا ضررا فوقه لان في اثبات الحجر ابطال اهليته والحاقه بالصبي و
المجنون لاجل هذا الملك الذي هو نعمة طارية فان منع المال عنه ابطال نعمة زايدة عليه
وهي

وهي يد الملك والاهلية نعمة اصلية فلا يجوز ابطال هذه لصيانة المال فانه لا يبطل
الاعلى بالادنى قال ابو يوسف ومحمد يثبت للسفيه هذه نعمة اليد واللسان لا
هليته وبقائه فاذا اقتضى ثبوت هذه الامور الى الضرر في حقه وفي حق المسلمين
وجب رد هذه الاشياء لدفع الضرر عن المسلمين لا للسفيه من حيث هو ولان الحجر
لدفع الضرر عن المسلمين بعد ذلك بطرق الحجر فيبيع القاضي على المديون الممتنع
عن ماله في الدين ويحجر على المديون اذا خيف ان يبيع ماله تلجية ويخطر على الغرماء
وفي هذا الحجر نظر للمسلمين قوله ومنها الخطا وهو عذر يسقط حق الله تعالى
اذا حصل عن اجتهاد ويصير شبهة في العقوبات فلا يأثم ولا يؤخذ بحد ولا قصاص
وليس بعذر في حقوق العباد فيجب ضمان الاموال لعصمة المحل ووجبت الدية
على وجه التخفيف والكفارة لتقصير في السبب ويصح طلاقه وعند الشافعي لا
اعتبارا بالنائم قلنا ما فات بالنائم لحصول العمل بالعقل فلا يقام البلوغ مقامه والعلم
بدوام العمل به وغير سهو وحرج فاقيم البلوغ مقامه مع انه لا يخلو عن تقصير فلم يكن
سببا للكرامة ولهذا لم يلحق الخاطي بالناسي في بقاء الصوم ومن العوارض المكتسبة
الخطا وهو ضد الصواب والعدول عنه ومنه يقال للذنب خطيئة قال الله تعالى
ان قتلهم كان خطأ كبيرا وهو ضد الصواب لا ضد العمد وقد يراد بالخطاء ضد العمد
كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء
والنسيان ومن الخطاء بهذا المعنى ان يكون عامدا الى الفعل لا الى المفعول كمن رمى
الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي لا الى المرمي اليه وهو الانسان
والخطا الذي هو ضد العمد عذر يسقط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو
اخطاء في القبلة بعد ما اجتهد لا يأثم ولو اخطا في الفتوى بعد الاجتهاد لا
يأثم ولا يسقط بالخطاء حق العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال
انسان خطا بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انها صيد او اكل مال انسان
على ظن انه ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه
خاطيا لا ينافي عصمة المحل قوله وشبهة بالرفع عطف على قوله عذر اي الخطاء شبهة
للعقوبات اي شبهة دارئة في باب العقوبات حتى لو زفت اليه غير امرأته فوطئها
على ظن انها امرأته لا يأثم ولا يؤاخذ بالحد ولو رمى الى انسان على ظن انه صيد فقتله
لا يأثم اثم القتل العمد وان كان يأثم اثم ترك التثبت ولا يؤاخذ بالقصاص لانه عقوبة

كاملة فلا يجب على المعذور ووجبت بسبب الخطاء الدية لانها حقوق العباد وجبت
ضمانا للمحل ولا يسع وجوبها بعذر الخطا والخطاء في نفسه عذر صالح في سقوط بعض
الحقوق يصلح سببا للتخفيف في الفعل وهو بلا اداء فيما هو صلة لان معنى الصلات
على التوسيع والتخفيف ولئن لم يصلح سببا للتخفيف في اصل البدل فلذلك وجبت
على العاقلة في ثلث سنين تخفيفا على الخاطي ووجبت الكفارة على الخاطي لانه لا
يخلو عن تقصير التثبت وصح طلاق الخاطي وعند الشافعي رحمه الله لا اعتبارا بالنائم
فان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح والمخطي غير قاصد
فلا يصح طلاقه كالنائم واصحاب ابي حنيفة قالوا ان النوم منافي لاصل العمل بالعقل
لان النوم مانع عن استعمال نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين
من غير حرج في دركه فقام البلوغ عن عقل مقام القصد في النائم لانتفاء الشرط فان
الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما ان يصلح دليلا عليه والثاني ان يكون في
الوقوف على الاصل حرج لخفائه فينتقل الحكم عند وجودهما الى الدليل تيسيرا واحد
الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف على العمل باصل العقل فانه
يعرف بالنظر فيما ياتي ويذره اما في الخطا فيقام مقام القصد البلوغ عن عقل
لتحقق الشرطين في حق الخاطي صلاحية البلوغ عن عقل لان يكون دليلا عليه و
الحرج في الوقوف على الاصل فان العلم بمقام العمل بالقصد غير مقدور فاقيم البلوغ
عن عقل مقام القصد في الخاطي ولم يقم مقامه في النائم مع ان الخاطي لا يخلو عن تقصير
في التثبت فلم يصلح سببا للكرامة فعلق بالسبب الظاهر فيقع الطلاق ولان
الخطاء لم يصلح ان يكون سببا للكرامة لم يلحق الخاطي بالناسي في بقاء الصوم فان من اكل
ناسيا للصوم استوجب بقاء الصوم من غير اداء وهذه كرامة ثابتة للناسي
شرعا فلم يلحق به الخاطي وهو الذي اراد ان يتمضمض فسبق الماء حلقه في تحقق
هذه الكرامة لانه ليس في معنى الناسي لامكان التقصير في حقه بخلاف الناسي
قوله ومنها الاكراه والمختار في الاحكام ان الحامل على الفعل بحيث لا يمكنه تركه
وصار فعله كحركة المرتعش غير مكلف وان كان عقلا فممتنع سمعا بقوله وما استكرهوا
عليه وان المراد دفع المؤاخذة المستلزم رفع التكليف ولزوم الغرامات لعصمة المحل وان
لم يضطر فهو مكلف عقلا وشرعا وعندنا هو مكلف مطلقا لانه مبتلى بين فرض وحظر
واباحة ورخصة واثم واجر ما انه لا يرخص له قتل ولا جرح ولا زنا وله اكل الميتة
والخمر والخنزير



والخنزير ورخص في اجراء كلمة الكفر وافساد الصوم والصلوة واتلاف المال
والجناية على المحرم وعكس المراة من الزنا وفارقت الرجل في الرخصة بسبب
ان نسبة الولد عنها لا ينقطع فلم يكن في معنى القتل ولهذا قام الاكراه القاصر شبهة
في الدرء عنها دونه وهذه آية الخطاب ولا ينافي الاختيار ولهذا لم يبطل الاكراه بجامع
على نحو فقد الملجي ولا اثر في شيء من الاقوال والافعال وانما اثر الكامل منه في تبديل النسبة
والقاصر في تفويت الرضا واصل الشافعي انه باطل يبطل الحكم مطلقا لابطاله الاختيار
الذي يبنى عليه صحة القول ومتى تم الاكراه بان ابيح الفعل فان امكنت نسبته الى الملجي والا بطل
فضمن الملجي المال ولا يجزئه صيد المحرم ولا احرام ويحد الزاني لعدم الاباحة ويقتل القاتل
لذلك والملجي ايضا بالتسبيب وصح اسلام الحربي دون الذمي وبيع المديون امواله للصحة
الاكراه واصلنا انه مفسد للاختيار فان عورض باختيار صحيح ترجح وجعل الفاسد معدوما
فيسلك آلة له ان امكن ولم يتبدل النسبة الى الفاعل لعدم المعارضة فالاقوال لا يصلح فيها آلة
فاقتصر عليه ويفسد بالاكراه مطلقا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا كالبيع والاجارة
وبطلت الاقارير لانعدام صحتها بقيام المخبر وقد قامت دلالة عدمه ولا يحتمله ولا يتوقف
على رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وشرط الخيار
مع منافاة الرضا بالحكم والاختيار وهذا لمناف لا ينافي فكانا ولهذا اذا اكره على قبول المال
في الخلع وقع الطلاق ولم يجب المال لكونه معدما للرضا بالسبب والحكم فلم يلزم المال لعدم
الرضا ووقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على مال بخلاف الهزل لمنافاة الرضا بالحكم دون
السبب فكان شرط الخيار وما يصلح فيه آلة كاتلاف مال او نفس لزم الملجي بالكامل منه
حكمه لامكان النسبة بفساد الاختيار فوجب القصاص وضمان المال وما لا يصلح آلة كالاكل
والزنا فيقتصر وما يصلح فيه صورة لا محلا لتبديل النسبة لتضمنه ابطال الاكراه كما اذا
اكره محرما على قتل صيد ففي نفس القتل صلح آلة لكنه يستلزم نقل محل الجناية اذ المحرم
عليه الاحرام ولو جعل آلة استقل فلم يكن جناية على احرام غيره لقيام فعله به فبطل
الاكراه فيقتصر على فاعله ولهذا ياثم اذا اكره على قتل مسلم لاقتصاره عليه باعتبار انه
جناية على الدين ونقض الملجي باعتبار تفويت المحل وفي الفعل لا تبدل المحل وكذلك من اكره على
البيع والتسليم يقتصر عليه وان صلح آلة من حيث الاستيلاء بخلاف المالك باعتبار التسليم الى انه
تصرف في فعل نفسه لقيامه به فلم يصلح آلة ولا تبدل ذات الفعل لكون التسليم اتماما له
غصبا فلو استقل صار غصبا لا تمليكا لكن من حيث الاتلاف والتمليك بالاستيلاء مطلقا لا نقول

نسبناه اليه من حيث الغصبية حتى يثبت له لتضمينه لو هلك المبيع في يد المشتري
ولما كان نقل حكميا قلنا المكره على الاعتاق يقتصر عليه من حيث انه اثبات قول غيره
وما استلزم من الاتلاف الذي يضمنه منقول الى الملجي حتى ضمن ۞ ومن العوارض المكتسبة
الاكراه وهو حمل الغير على امر لا يريده مباشرة مخوف يقدر الحامل على ايقاعه ويصير
الغير خائفا به والمختار في الاحكام ان الملجي الى الفعل بالاكراه بحيث لو تركه انتهى الاكراه
الى حد الاضطرار وصار نسبة الفعل الذي يصدر منه نسبة حركة المرتعش اليه غير مكلف له
على القول بالتكليف بما لا يطاق وان كان ذلك جائزا عقلا فهو ممتنع لوقوع سمعا لقوله
صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطا والنسيان وما استكرهوا عليه والمراد منه رفع المواخذة
وهو مستلزم لرفع التكليف وما يلزمه والغرامات لعصمة المحل وليس متعلقها بفعل الملجي بل بماله
او بذمته فانه اهل للذمة بانسانيته المنتهى بها القبول التكليف وان لم ينته الى حد الاضطرار
فهو مكلف عقلا وشرعا وعند ابي حنيفة المكره مكلف مطلقا سواء كان ملجا او مضطرا
لان المكره مبتلى حال الاكراه كما كان مبتلى حال الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب و
الذي يدل على ثبوت الابتلاء ان المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين كونه مباشر فرض
كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء فانه يفترض عليه الاقدام حتى لو صبر
ولم ياكل ولم يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه في هذه الحالة للاستثناء المذكور
في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباح يفترض عليه فعله فكذا ههنا وحظر
نحو الاكراه على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة نحو اكراه الصائم على افساد الصوم فانه
يبيح له الافطار ورخصة نحو الاكراه على الكفر فانه يرخص اجراء كلمة الكفر على اللسان وانه ياثم
كما ياثم المكره بالاقدام كما في الاكراه على الزنا وقتل النفس ويوجر كما يوجر المكره بالاقدام كما في
الاكراه على اكل الميتة فان المكره لا يرخص له بالاكراه قتل ولا جرح ولا زنا اي زنا الرجل بالمراة
سواء كان الاكراه ملجيا او لا لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف
النفس او العضو جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره عليه
في استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء ولا يكون للمكره ان يتلف غيره بنفسه وان
كان عنده لصيانة نفسه فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المعصوم بالقتل والجرح
به لتعارض الحرمتين وكذا الجرح لو قيل لتقطعن يد فلان او ليقتلنك لا يحل له ان يقطع طرف
الغير ولو قطع كان اثما لان اطراف المؤمن من الحرمة كنفسه وكذا الزنا لان فيه فساد الفراش
لان في المحله مناكحة الغير وضياع النسل انه يكون كالقتل ايضا ولا خطر عند الاكراه



الاكراه في الميتة والخمر والخنزير اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجي
في هذه الاشياء لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى
قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه ورخص في اجراء كلمة الكفر على اللسان
لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الا
صل والاقرار باللسان مرة واحدة كان لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار
فبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في الايمان لبقاء اصل الطمانينة ولكن لما
كان الاجراء الكفر صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو اصر يفوت حقه في
النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله في الايمان ولو استوى
الحقان لترجح حقه على حق الله لشدة حاجة العبد وغنى الحق تعالى فكيف اذا ترجح حقه
ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع
كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله فكان شهيدا ورخص ايضا له
في افساد الصلوة وفي افساد الصوم وهو متمم لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق
صاحب الشرع يفوت الى بدل فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك
بالعزيمة لان حق الله وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار
الصلابة في الدين ورخص له في اتلاف مال الغير حتى لو قيل له ليقتلنك او لتاخذن مال
الغير فيدفعه الى فلان او يرميه في مهلكة له ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة
المال فاستقام جعل المال وقاية للنفس ولو صبر عن اتلاف مال الغير حتى قتل كان ماجورا
لان عصمة المال لحق صاحب المال ثابتة حالة الاكراه لبقاء حاجته اليه فيبقى حرام التعرض
لبقاء دليل الحرام فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال
الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا ورخص ايضا في الجناية
على الاحرام كما لو قيل له ليقتلنك او ليقتلن هذا الصيد فله ان يقتله ورخص في
تمكين المراة من الزنا وما رتب للمراة الرجل في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا
بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها من الزنا وان كان
تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لكن ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الرخص
في جانب الرجل لان نسبة الولد عن المراة لا تسقط فلم يكن معنى القتل ولان الاكراه الكامل
اوجب الرخص في جانب المراة واما الاكراه القاصر اي الاكراه بالقيد او بالحبس فيعتبر في درء
الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لم يوجب الرخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط
الحد

وهذا الذي ذكره انه يوجب الخطاب على المكره ولا ينافي الاكراه الاختيار لانه لو كان
الاكراه منافيا للاختيار لسقط بالاكراه ولو سقط الاختيار لبطل الاكراه لان
الاكراه فيما لا اختيار فيه لا يتصور فان الطويل اذا اكره على ان يكون قصيرا او بالعكس
لان الاكراه حامل للمكره على موافقة الملجي ويكون مختارا الى الفعل اذ لو لم يكن مختارا
لم يكن موافقا له فلا يكون مكرها واذا لم يكن الاكراه منافيا للاختيار لم يكن منافيا عن الشيء
من الاقوال والافعال لكونها صادرة عن اهلها واختياره قوله وانما اثر الكامل منه
جواب لما يقال اذا لم يكن الاكراه منافيا للاقوال والافعال فاين يظهر اثره تقرير الجواب
ان اثر الكامل من الاكراه في تبديل النسبة اذا حمل المكرِه المكرَه على المكره عليه ولم يمنع
عنه مانع ليصير الفعل منسوبا الى المكره واثر القاصر في فوت الرضا لا في تبديل النسبة
ولا يكون الاكراه مؤثرا في اهدار قول او فعل والاصل الجامع في هذا الباب للشافعي
ان الاكراه الباطل وهو الذي يحرم الاقدام عليه مبطل للحكم عن المكره مطلقا فعلا كان
ما اكره عليه او قولا لان الاكراه يبطل الرضا والاختيار وصحة القول بالقصد والاختيار
لكون القول باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا عليه فيبطل القول عند عدمه
الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار ولا من المجنون والصبي لعدم القصد الصحيح
عرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع
الشر عن لسانه لا هو مراد قلبه فصار في الانشاء فوق الذي قصده ولم يرد شيئا اخر
ومتى تم الاكراه بان يجعل عذرا يبيح الفعل وان امكنت نسبته الى المكره الملجي نسب اليه والا
بطل وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لان الاباحة دليل على تمام العذر في حق الله
كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة في حال الاكراه عرف ان الاضطرار قد تحقق وان الاكراه
صار ملجيا فكان بنا ما قلنا على اصل الشافعي رحمه الله يضمن الملجي المال اذا اكره على اتلاف مال الغير
لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف فيمكن ان ينسب الفعل الى الملجي فيجب الضمان عليه ويضمن
الملجي جزاء صيد الحرم والاحرام بان اكره الحلال على قتل صيد الحرم او اكره المحرم على قتل
صيد فقتله لا شيء على الفاعل على من جزاء الصيد ولكن جزاء الصيد على المكره لان ضمان
الصيد مضمونة بالاتلاف فاشبه ضمان الشاة فينسب القتل الى المكره لان قدمه الاكراه
لان المباشر ابيح الاقدام عليه ويحد الزاني لعدم اباحة الزنا بالاكراه ويقتل العامل بالاكراه
لذلك اي لعدم اباحة القتل بالاكراه فلم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم
بالاتفاق ويقتل الملجي ايضا بالتسبيب لا بالمباشرة حقيقة فان التسبيب اذا تعين
للقتل



للقتل صار بمنزلة المباشرة وصح اسلام الحربي بالاكراه لان اكراه الحربي جائز دون الذمي
فانه لا يصح اسلامه بالاكراه لان الاكراه للذمي باطل وصح بيع المديون امواله بالاكراه
لانه اكراه بحق فان اكراهه حق واصل اصحاب ابي حنيفة ان الاختيار الصحيح هو ان يكون الفاعل
في قصده مستبدا والفاسد منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الاخر فاذا اضطر الى
مباشرة امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير الاختيار فاسدا لا
بتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا فالاكراه مفسد للاختيار وان عورض هنا
الاختيار الفاسد باختيار صحيح وهو اختيار المكره الملجي ترجح الاختيار الصحيح على ال
اختيار الفاسد ان امكن وذلك باحتمال نسبة الفعل الى المكره فيجعل الاختيار الفاسد
للمكره معدوما في مقابلة الاختيار الصحيح للملجي واذا جعل الاختيار الفاسد معدوما
صار المكره بمنزلة عديم الاختيار فيصير المكره آلة للمكره فيصير الفعل منسوبا اليه
لا الى الآلة فيما يحتمل ذلك اي في الاكراه الكامل والالجاء وان لم يحتمل ذلك بان يكون ال
اكراه قاصرا لم يستقم نسبته الى المكره لان المكره انما يصير آلة عند كمال الالجاء لفساد
الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس في الاكراه القاصر ذلك فلا يتم المعارضة
في استحقاق الحكم فبقي منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لذلك ولم يفرغ عن
تمهيد الاصل شرع في تفريع الاحكام عليه والتصرفات كلها منقسمة الى القسمين ما يمكن
نسبته الى المكره فيجعل المكره آلة وما لا يمكن نسبته اليه فيقتصر على المكره فالاقوال
كلها لا يصلح فيها آلة لان التكلم بلسان غيره فاقتصرت على المتكلم وفسد بالاكراه
مطلقا سواء كان كاملا او قاصرا ما احتمل الفسخ وتوقف على الرضا من التصرفات كالبيع
والاجارة لان الاكراه سواء كان كاملا او قاصرا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره
من اهله في محله ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فينعقد بصفة
الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق
يفسد من المكره كما يفسد من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
صح لان رضاه قد تم والفساد كان بمعنى عدمها ثم به العقد فيزول المعنى المفسد
بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا اسقط من له الاجل او الخيا
او الخيار ما شرط له قبل تقرره كان البيع جائزا فكذا هنا وبطلت الاقارير كلها حتى لو اكره
بقتل او اتلاف عضو او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة او
فيئة ايلاء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين او خدمة لانسان او ابراء عن دين او
عفو

على ان تقر بالاسلام ماض كان لا قرار باطلا لان الاقرار خبر محتمل للصدق والكذب واعتماد
صحته على قيام المخبر به وانما يوجب الحق باعتبار رجحان الصدق ودلالة على قيام المخبر به
اي وجوده وقد قامت دلالة عدم المخبر به لان وجود الاكراه دال على ان اقراره هذا لا لدلالة
على المخبر به لانه يتكلم دفعا لما اكره به عن نفسه وما لا يحتمل الفسخ ولا يتوقف على
رضا واختيار كالطلاق والعتاق والنكاح لم يبطل لعدم بطلانه بالهزل وهو ما ينافي الاختيار
والرضا بالحكم ولعدم بطلانه بشرط الخيار وشرط الخيار مناف للرضا بالحكم والاختيار
والاكراه مفسد للاختيار لا معدم له فلان لا يبطل به بطريق الاولى واذا اكره المراة
بوعيد تلف او حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على الف درهم ففعلت ذلك منه وقد
دخل بها فالطلاق يقع ولا يجب على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا و
الاكراه لا يعدم الاختيار في السبب والحكم جميعا ويعدم الرضا بالسبب والحكم والتزام المال
يعدم عند عدم الرضا وكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه لان وقوع الطلاق
يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول فيقع الطلاق بغير مال كطلاق الصغيرة على
مال فانه يتوقف وقوع الطلاق على قبولها فاذا قبلت يقع الطلاق ولا يجب المال
بخلاف الهزل في اصل الخلع او عوضه حيث لا يقع الطلاق ما لم ترض المراة بالتزام
المال لان الهزل مناف لاختيار الحكم والرضا ولا يكون منافيا للرضا والاختيار في
السبب واذا كان الهزل غير مناف للرضا والاختيار في السبب صح التزام المال بالهزل
موقوفا الى ان يثبت حكمه وهو اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق كشرط الخيار
لما دخل على الحكم دون السبب ووجد الاختيار والرضا بالسبب دون الحكم يتوقف
الحكم على وجود المال ووقوع الطلاق على وجود الاختيار والرضا به فاما الاكراه فلا يعدم
الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا بالحكم فلوجود الاختيار في السبب والحكم تم القبول
ووقع الطلاق ولعدم الرضا لم يجب المال وكان المال لم يذكر اصلا وما يصلح ان يكون المكره فيه
آلة كالاتلاف مالا او نفسا فانه يمكن للمكره ان ياخذ المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه
لزم الملجئ لكا لم منه حكميا لامكان النسبة الى المكره بفساد اختيار المكره فوجب القصاص
وضمان المال على المكره لان المكره ملجا الى هذا الفعل والالجاء بابلغ الجهات يجعل الملجا آلة
الملجئ فيما يصلح ان يكون آلة اذا لم يلزم منه تغير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحيوة
فلما هدد بالقتل يطلب بنفسه مخلصا عن الهلاك ولم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه
تقدم عليه فان كان مختارا طالبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق ويصير مجبولا على
هذا



هذا الفعل بمقتضى الطبع واذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها وصار بمنزلة
سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير القتل منسوبا الى المكره لا الى الآلة ثم تبدل محل الجناية
ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود بيان
جعل الفاعل آلة ونسبة الفعل اليه فلزم المكره لم يتغير محل الجناية ولصلاحية الآلة و
عدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره ونسب الفعل اليه فلزم المكره حكم ا
الفعل واذا جعل المكره آلة بالطريق الذي ذكرنا ابتداء وجود الفعل مضافا الى
الملجئ المكره لانه نقل من المكره اليه فلزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء
وجود الفعل فخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء من حكم الفعل من قصاص ولا دية
ولا كفارة وما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة كالاكل والوطء لا يحتمل النسبة الى المكره
الى المكره فيقتصر على المكره وما يصلح ان يكون المكره فيه آلة صورة لا محلا اي محل
الاكراه غير الذي يلاقيه الالة فصورة لا تنقل النسبة من المكره الى المكره ليضمنه
ابطال الاكراه كما اذا اكره محرما على قتل صيد يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء
جميعا فانه في نفس قتل الصيد يصح ان يكون المكره آلة لكنه يستلزم تبدل محل الجناية
اذ المجني عليه الاحرام حقيقة وان كان الصيد صورة فلو جعل المكره آلة للمكره ا
انتقل محل الجناية فانه لو جعل آلة لصار محل الجناية احرام المكره اذ لا يمكن للمكره
ان يجني على احرام غيره بنفسه وكذلك بالاكراه فلم يكن جناية على احرام غيره لقيام
فعله به وفي تبدل محل الجناية مخالفة المكره المكره فانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان
ايقاعه في محل اخر مخالفة له وبطلان الاكراه لان الفعل الواقع في ذلك المحل يكون فعلا اخر
خارجا عن الاكراه واقعا بطريق الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه
عاد الاكراه الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعد ما وجد
من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل النقل لبطلانه ايضا
فيعود الجناية الى المحل الاول وهو احرام المكره فينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية
على احرامه ولما لزم من نقل الفعل العود الى المحل اقتصر الفعل على المكره ابتداء قطعا
للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة
يقتصر الفعل على الفاعل يأثم المكره اذا اكره على قتل مسلم وان كان القتل مما يصلح الفاعل
فيه الة لغيره لاقتصار القتل على الفاعل باعتبار انه جناية على الدين لان القتل من حيث انه
موجب الاثم جناية على دين القاتل والمكره في الاثم لا يصلح ان يكون آلة لغيره لان الانسان

لانه حينئذ يصلح ان يكون آلة له في القتل بان ياخذه ويضرب به على السيف فيقتله م

في الجناية على دينه لا يصلح آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ولو جعل المكره
آلة كان الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك فيبقى انه لو جعل المكره من
ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل محل الجناية فصار في حق وجوب القصاص والدية والكفارة
وحرمان الارث المكره كالآلة للمكره والمكره فاعلا بنسبة الفعل اليه مفوتا للمحل اذ
لا يلزم منه تبدل محل الجناية فصار المكره في حق الاثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره
وصار المكره مختارا لموت المقتول وحقه موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح
لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية
الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل في القصد محل القلب
وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان
يتكلم بلسان غيره ولهذا بقي الاثم عليه وكان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم
يقتصر التسليم على من اكره على البيع والتسليم لان البيع ينعقد على صفة الفساد لفوات
شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد فيوجب الملك عند اتصال القبض
به كسائر البيوع الفاسدة وقد وجد اتصال القبض به فان التسليم بحقوق البائع
ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع متمم لسبب الملك ولهذا كان له شبه
بابتداء العقد وقد اكره على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه
لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه
ولو جعل المكره آلة لتبدل محل الفعل لانه حينئذ يصير تصرفا في المغصوب وقد امر
بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل فانه لو جعل هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد
جعل غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه
فكيف يجوز تبدل ذات الفعل واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا على البائع فيحصل
به الملك للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسب الفعل الى المكره من حيث هو غصب و
الحاصل ان هذا التسليم يصلح فيه ان يكون المكره آلة للمكره من حيث استلزام الاكراه لا
تلاف المالية بالتسليم لكن التسليم تصرف فعلي بنفسه لقيامه بالمكره فلم يصلح المكره
آلة للمكره فيه والا لتبدل ذات الفعل لكون التسليم اتمام العقد لا غصب فلو تبدل
ذات الفعل صار غصبا لا يقال امكن التسليم ان يكون منسوبا الى المكره من الاتلاف وقد
قلتم بان التسليم يقتصر على الملك البائع لانا نقول نسبنا التسليم الى المكره من حيث الغصبية
من حيث ان الاكراه استلزم الاتلاف بالتسليم حيث ثبت للبائع تضمين المكره لو هلك
المبيع



المبيع في يد المشتري فلم يجعل التسليم غصبا محضا حتى يفيد اعتاق المشتري ولو كان غصبا
محضا حتى يكون للبائع الرجوع على المكره بالضمان فالبائع بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم
التسليم وان شاء ضمن المشتري ولما كان نقل الفعل من المكره الى المكره اي نسبته اليه امرا
حكميا لا حسيا استقام ذلك النقل فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعني
من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور
وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا
كانت النسبة حقيقة لا حكما فقيل ان المكره على الاعتاق يقتصر الحكم على المكره من
حيث ان الاعتاق اثبات قوة شرعية والمتكلم به هو المكره فلا ينسب الى المكره لان له
لسانا لا يمكن ان يتكلم بلسان غيره فلا يصلح المكره ان يكون فيه آلة للمكره وما استلزم
الاعتاق من الاتلاف الذي يتضمنه الاعتاق ينقل الى المكره الملجي لان الاتلاف المعنوي وان
لم يوجد من المكره حسا يمكن نسبته اليه عقلا فيجعل المكره آلة للمكره فيه لان الاتلاف
ينفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق فيضمن المكره فيرجع المكره بقيمة
العبد عليه موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف باليسار والاعسار
قوله القاعدة الثانية في الادلة الشرعية وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
لانه اما ان يرد عن الرسول او غيره والاول اما متلو او غيره والثاني اما عن معصوم او غيره
والاصل هو الكتاب والسنة مخبرة عن حكم الله تعالى وهما مستند الاجماع والقياس
مستنبط منها ۵ لما فرغ من القاعدة الاولى شرع في القاعدة التي هي الادلة وقد ذكر حد
الدليل وقدمها اي القاعدة الثانية على القاعدتين الاخريين لانه ما لم يعرف الادلة و
اقسامها واحكامها لم يتمكن من كيفية الاستدلال بها واستنباط الاحكام منها ولا ترجيح
بعضها على بعض والمراد بالشرعية ان يكون طريق معرفة دلالتها مستفادا من الشرع و وجه
الحصر في الاربعة ان الدليل الشرعي اما ان يكون واردا من جهة الرسول او غير وارد من
جهته والاول اما ان يكون مما يتلى وهو الكتاب او لا يكون مما يتلى وهو السنة ويندرج
فيها قول الرسول وفعله وتقريره والثاني وهو غير الوارد من جهة الرسول لا يخلو اما ان يرد
عن معصوم عن الخطأ وهو الاجماع او غيره وهو القياس والاصل فيها الكتاب لانه راجع
الى قول الله تعالى المشرع للاحكام والسنة مخبرة عن قوله تعالى وحكمه اي الكتاب والسنة
مستند الاجماع والقياس مستنبط منها اي الكتاب والسنة والاجماع وحاصل القياس
يرجع الى التمسك بمعقول النص او الاجماع فالنص والاجماع اصل القياس قوله اما

الكتاب فقيل القرآن المنزل المكتوب في المصحف المتواتر بلا شبهة وزاد بعضهم بالاحرف
السبعة المشهورة وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع لصوره فهو دور
وقيل القرآن القائل للتنزيل واحترز بالاول عن غيره من الكتب وعما انزل ولم يتل
وبالثاني عن الكلام النفسي وقيل الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه وعند الاصوليين
في النفسي والاصح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انه النظم والمعنى وصح رجوعه عن الاجتزاء
بالمعنى في الصلوة لوجوب القراة فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القران ولا يطلق حده على المعنى
وحده وقولهم النظم ركن زايد غير محصل مع الدخول في الماهية ولما كان الكتاب اصلا
للادلة الشرعية قدم ذكره ثم قدم ذكر السنة على الاجماع اصلية ثم قدم الاجماع على القياس
لكون الاجماع سالما عن الخطا اما الكتاب فقد قيل في اسمه القران المنزل المكتوب في
المصحف المتواتر بلا شبهة فالقران مصدر كالقراءة قال الله تعالى فاذا قراناه فاتبع
قرآنه وهو بمعنى المقروء ههنا وهو الجنس القريب شاول جميع ما تقرا من الكتب السماوية
وغيرها فاحترز بقوله المنزل عن غير الكتب السماوية وعن الوحي الذي ليس بمتلو لان المراد
من المنزل ما انزل نظمه ومعناه والوحي الذي ليس بمتلو لم ينزل الا معناه واللام في
المنزل للعهد والمعهود هو المنزل على الرسول صلى الله عليه وسلم فيخرج عنه ما انزل على
غيره من الرسل من التورية والانجيل وغيرهما وبقوله المكتوب في المصحف ما نسخ تلاوته
وبقي احكامه مثل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وبقوله المتواتر عما
اختص بمثل مصحف ابي رضي الله عنه وغيره مما نقل بطريق الاحاد نحو قوله فعدة من
ايام اخر متتابعات وقوله بلا شبهة عما اختص بمثل مصحف ابن مسعود رضي الله عنه
مما نقل بطريق الشهرة وزاد بعضهم بالاحرف السبعة المشهورة وقيل هذا التعريف
لفظي فان القران اسم علم لما انزل على الرسول صلى الله عليه وسلم من الوحي المتلو كالتورية
المنزل على موسى والانجيل المنزل على عيسى لكنه لما اطلق على المعنى العام بذات الله تعالى
ايضا في قولنا القران غير مخلوق بالاشتراك او بالمجاز احترز عنه بقوله المنزل واحترز
بالمكتوب في المصحف عن المنسوخ تلاوته وباقي القيود على ما فسر وقد اورد على هذا
التعريف بان هذا تعريف للشيء بما يتوقف تصوره على تصوره وكل الشيء اذ الوجود الذهني
للمصحف فرع لتصور القران فيكون دورا واجيب بانه تعريف للكتاب ونوقض وجود المصحف
في الذهن على تصور القران لا ينافي صحته لان القران معلوم عند السامع متصور في الذهن
وان لم يكن الكتاب معلوما له ولو لم يكن القران معلوما له لما صح جعل القرآن مطلع الحد وانما
يلزم

وانما يلزم الدور المذكور على من عرف القرآن بمثل ما نقل عن بعض الاصوليين انه قال
القران ما نقل الينا بين دفتي المصاحف على انه يمكن له التقصي عنه ايضا بان نقول
المراد بالمصاحف ما جمعته الصحابة من الوحي المتلو في المصحف فيندفع الدور واما قول
المصنف وليس بسديد فان النقل والتواتر والكتابة فرع من تصوره فهو دور وليس
بسديد فان التعريف الذي ذكره لم يتعرض للنقل بل كيف يعترض به عليه فكانه لاحظ ما قاله
ابن الحاجب قولهم ما نقل بين دفتي المصحف تواترا حد للشيء بما يتوقف عليه وما ذكره
ابن الحاجب غير متعرض للكتابة فكيف عليه بالكتابة والحاصل انه الاعتراض على الحد
الذي ذكره بالنقل غير صحيح وان كان على الذي ذكره ابن الحاجب فالكتابة غير صحيح واعلم
ان التعريف الذي ذكره ابن الحاجب ذكره الغزالي رحمه الله في المستصفى وتقريره بعد
على الوجه الذي ذكره ابن الحاجب ان هذا حد للشيء بما يتوقف تصوره على تصور المحدود
وذلك لان وجود المصحف ونقله فرع تصور القران لان وجود المصحف فرع على اثبات
السور والآيات واثباتها فرع على تصورها وكذا النقل المضاف الى ما بين دفتي المصحف
لا يمكن الا بعد تصوره فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا موقوفة على وجود المصحف وعلى
ما نقل فيه لان الذي نقل الينا نقلا متواترا لا يتصور كونه منقولا الا بعد وجود المصحف
والنقل ووجود المصحف فرع تصور القرآن فيكون معرفة ما نقل الينا نقلا متواترا
موقوفا على تصور القران لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء
فيكون تعريف القران تعريفا للشيء بما يتوقف عليه وهو باطل ويمكن ان يدفع هذا السؤال
بان العناية بان يقال ان هذا التعريف انما ذكر لغير المتبين في الاثبات والنقل لا لحس تعيان
تصور القران الا بالنسبة الى المثبت وقيل القرآن القائل للتنزيل فقولنا القران احتراز
عن سائر الكتب المنزلة كالتورية والانجيل وغيرهما فانها وان كانت كتب الله تعالى فليست
هي الكتاب المعهود لنا وعن الكلام المنزل على النبي عليه السلام مما ليس بمتلو وقولنا القائل للتنزيل
احتراز عن كلام النفس فانه ليس بكتاب بل الكتاب هو الكلام المعبر عن الكلام النفساني
والكلام النفسي قديم هو الكلام القديم ولم ينقل هو المعجز لان المعجز اعم من الكتاب ولم ينقل عن الكلام
المعجز لان السورة الواحدة كذلك وليست هي الكتاب بل بعضه وقيل الكلام المنزل للاعجاز
بسورة منه قوله الكلام جنس يشمل الكتاب وغيره وقوله المنزل يخرج النفسي ويخرج
ايضا كلام البشر وقوله للاعجاز يخرج الكلام المنزل الذي ليس للاعجاز كالاحاديث الربانية
والكتب المنزلة على سائر الانبياء وقوله بسورة منه واراد به بعضا مخصوصا يساوي في القدر


انكار صح
تعرض صح
بيته

الكوثر التي هي اقصر سورة لحرج آية او بعضها اقل من الكوثر وانتقض الحد بالكتب المنزلة
التي هي غير القرآن اذ قلنا ان انزالها للاعجاز لانها وان كانت للاعجاز لكن لم يكن الاعجاز
لسورة منه فصار هذا التعريف منطبقا على جميع القرآن ويلزم منه ان لا يسمى بعض القرآن
قرآنا الا بالمجاز والاصح من مذهب ابي حنيفة ان القرآن هو النظم والمعنى جميعا والمراد بالنظم
العبارات وبالمعنى مدلولاتها وصح رجوع ابي حنيفة عن الاجتزاء بالمعنى في الصلوة
لوجوب القرآءة فيها بقوله فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولا يطبق حد القرآن على المعنى
وحده بل حد القرآن ينطبق على مجموع العبارات قولهم والنظم ركن زائد غير محصل
اي قولهم كلام محصل لان الركن داخل في الماهية فكيف يتصور ان يكون زائدا غير لازم
وكيف يتصور جواز تركه مع كونه داخلا في الماهية قوله ما نقل آحادا كلثة
كثلثة ايام متتابعات حجة وينفاه الشافعي بانه لا يجوز نقله على انه قرآن لوجوب
التواتر فيه فتردد بين كونه خبرا او مذهبا فلم يكن حجة قلنا كونه خبرا اوجب لا انتفاء قياس
لكونه مذهبا ولو كان يصح به نفيا لتلبيس على من اعتقد نقله حجة قالوا كونه مذهبا
اولى لموافقته براة الذمة ولكونه لم يصرح بالخبرية قلنا بل الخبر اولى لوجوب اصل الصوم في
التتابع الخروج عن العهدة بيقين ش اتفق المسلمون على انه ما نقل الينا من القرآن نقلا
متواترا وعلمنا انه من القرآن حجة واختلفوا فيما نقل الينا آحادا كمصحف ابن مسعود وغيره
هل هو حجة ام لا كثلثة ايام متتابعات عند اصحاب ابي حنيفة حجة وينفاه الشافعي بانه
لا يجوز نقله على انه قرآن لان النبي صلى الله عليه وسلم كان مامورا بالقاء ما انزل عليه
من القرآن على طائفة تقوم الحجة القاطعة بقولهم ومن تقوم الحجة القاطعة بقولهم يمنع العقل
تواطؤهم على عدم نقل ما سمعوه منه فثبت وجوب القاء النبي عليه السلام ما انزل عليه من
القرآن على اهل التواتر ونقلهم ما سمعوه منه فالراوي له اذا كان واحدا ان نقله على
انه قرآن فهو خطأ لوجوب التواتر فيه وان لم يذكره على انه قرآن فقد تردد بين ان
يكون خبرا آحادا انه عن قياس لكونه مذهبا له ولو كان مذهبا لم يصح به نفيا للتلبيس
على من اعتقد كونه حجة مع الخلاف في مذهب الشافعي هل هو حجة ام لا مال اصحاب الشافعي كونه
مذهبا اولى لموافقته براة الذمة والنفي الاصلي ولكونه لم يصرح بالخبرية وما لم يصرح بكونه
خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس بحجة بالاتفاق قال اصحاب ابي حنيفة بل كونه خبرا اولى لوجوب
اصل الصوم بالاتفاق وفي التتابع الخروج عن العهدة بيقين وفي ترك التتابع الخروج عن
العهدة بيقين فالحمل على الخبر موافق للخروج عن العهدة بيقين فهو اولى قوله ومسئلة
مالم



ما لم ينقل متواترا قطع بانه ليس بقرآن وانما لم يكفر احد المخالفين الآخر في التسمية
لقوة الشبهة في كل طرف والحق انها ليست من القرآن في اول كل سورة وانما هي بعض آية
في النمل لعدم التواتر بانها قرآن في هذه المحال فوجب القطع بالنفي كغيرها قالوا كتبت
في المصحف بخط المصحف وعن ابن عباس لم نعلم بانقضاء السورة حتى نزل بسم الله ا
الرحمن الرحيم سرق الشيطان من الناس آية بعينها قلنا غير قطعي فلا يصح للاثبات قالوا القطع بكونها من القرآن
حاصل والخلاف في الوضع واوايل السور ولا يشترط فيه القطع قلنا ضعيف لا يستلزمه سقوط
كثير من المتكرر وهو باطل قطعا قالوا انتفى حصول العلم بانتفاء السقوط مع جوازه
لتواتر المكرر قلنا بل وجب لكونه قرآنا فلو كانت التسمية قرآنا لكانت كذلك وما نقل عن ابن
مسعود من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنها فان صح حمل
الترك على ظهور امرها دون انكارها ش ما لم ينقل متواترا نقطع بانه ليس بقرآن لان العادة
تقضي بان مثل هذا الكتاب الكريم الذي يكون هاديا للخلق معجزا على وجه لئن اجتمعت الانس والجن
على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا يمتنع ان لا يتواتر
في اصله واجزائه ووضعه وترتيبه ومحله اذا الدواعي متوفرة على نقله الى ان يصير اشاعة
مستفيضا متواترا فما لم يبلغ حد التواتر بانه ليس من القرآن واتفق المسلمون على ان التسمية
في قوله تعالى في النمل انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم من القرآن واختلفوا
في كونها من القرآن في اوائل السور سوى التوبة فقال الشافعي رحمه الله انها من القرآن في اوائل
السور سوى البرآءة ثم تردد في انها هل تكون في اول كل سورة آية برأسها او مع غيرها آية
ومن اصحابه من حمل التردد على انها هل هي من القرآن في اول كل سورة ام لا قال الغزالي رحمه الله
حمل التردد على الاول اصح والصحيح من مذهب ابي حنيفة رحمه الله انها من القرآن ولكنها ليست
من كل سورة بل هي آية منزلة للفصل بين السور كذا ذكره ابو بكر الرازي ومثله روي عن محمد وذكر
القاضي ابو بكر وجماعة الى انها ليست من القرآن في غير النمل اذا عرفت هذا فنقول المصنف
وانما لم يكفر جواب لسوال اما توجيهه اما ان يحكم بان التسمية من القرآن في غير النمل او يحكم بانها
ليست من القرآن واياما كان يلزم تكفير طائفة من المسلمين لانه يلزم اما جعل ما ليس بقرآن
قرآنا او انكار ما هو من القرآن وكل منهما يوجب الكفر فيلزم ان يكفر احد المخالفين الآخر تقرير
الجواب انما لم يكفر احد المخالفين الآخر في التسمية لقوة الشبهة في كل طرف وقوة الشبهة منعت
التكفير ثم قال المصنف والحق انها ليست من القرآن في اول كل سورة وانما هي بعض آية في النمل
لانها لو كانت في اوائل السور من القرآن لتواترت ضرورة وجوب التواتر فيما هو من القرآن لكن

عدم التواتر بانها قرآن فى هذه المحال اى فى اوايل السور قالوا كتبت التسمية فى المصحف
فى اوايل السور فوجب القطع بالنفى بانها ليست من القران كغير التسمية مما لم يتواتر القائلون
بانها من القران فى اوايل السور قالوا كتبت التسمية فى المصحف فى اوايل السور بخط ا
المصحف فلم يميز بين خط التسمية وخط المصحف ولم ينكر احد من الصحابة فيكون من القران
لانها لو لم يكن من القران لمنع الصحابة من ان يكتب بخط المصحف لانهم قد بالغوا فى حفظ ا
القران وصيانته وتنزيهه عما ليس منه كيلا يختلط بالقران غيره وعن ابن عباس انه لم يعلم
انقضاء السورة وابتداء اخرى حتى نزل بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على انها من القران
وعنه انه رضى الله عنهما قال سرق الشيطان من الناس اية لعلها لما انه ترك بعضهم قراءة
التسمية فى اول السورة ولم ينكر على احد فدل على كونها من القران فى اول كل سورة لما جا
المصنف بان ما ذكر من الوجوه غير قطعى فلا يصلح للاثبات القائلون بانها من القران قالوا القطع
بكون التسمية من القران حاصل بلا نزاع والتواتر حاصل بهذا الاعتبار والخلاف فى وضع
التسمية اوايل السور ولا يشترط فيه القطع فان التواتر ليس بشرط فى المحل والوضع
بعد ثبوت مثل ما هو من القران بحسب الاصل والحاصل ان التواتر يشترط فى ثبوت ما
هو من القران بحسب الاصل ولا يشترط فى محله ووضعه وترتيبه بل يكفى فيها نقل الاحاد
فى التسمية وان لم يتواتر فى اوايل السور قرانا لم يلزم ان لا يكون قرانا قطعا فلا يدل القاطع
على انها ليست من القران فى اوايل السور اجاب المصنف بان القول بان التواتر فى الوضع
والمحل ضعيف لاستلزامه جواز سقوط كثير من المتكرر وجواز اثبات ما ليس بقرآن
من المتكرر مثل ويل يومئذ للمكذبين ومثل فباى آلاء ربكما تكذبان لانه اذا لم يشترط
التواتر فى المحل جاز ان لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة فى القران وما لم يتواتر جاز ان
لا يصل الينا وما جاز ان لا يصل الينا جاز سقوطه واذا تواتر بعض من القران بحسب الاصل
فبعد ذلك يجوز اثبات فى تلك المواضع بنقل الاحاد وكل واحد من الجوازين باطل قطعا قالوا
يجوز سقوط كثير من المكررات واثبات كثير منه لكن اتفق العلم باستيفاء السقوط واثباته
بسبب انه اتفق التواتر التكرار فيما هو مكرر اجاب المصنف بانه لا يجوز سقوط السقوط
كثير من القران المكرر بل وجب ان يتواتر كل ما هو من القران بحسب المحل وبحسب الوضع وبحسب
الاصل لكونه قرانا والقطع حاصل بان القران يجب ان يكون متواترا فلو كانت التسمية من القران
فى اوايل السور لكانت متواترة ولو كانت متواترة لحصل القطع بانها من القران فلم يختلف فيها ولما
وما نقل عن ابن مسعود اشارة الى جواب اعتراض تقريره لا اعتراض انه لا يشترط التواتر فى
القران ولذلك اختلف مصاحف الصحابة واختلفوا فى البسملة انها من القران وانكر ابن
مسعود

فجاز ان يكون بعض افراد المكرر [illegible] بالتواتر [illegible]

ابن مسعود كون الفاتحة والمعوذتين من القرآن تقرير الجواب ان ما نقل عن ابن مسعود
من انكار المعوذتين والفاتحة لم يصح وانما نقل خلو مصحفه عنهما فان صح خلو مصحفه
عنهما حمل تركه على ظهور امرها دون انكارها قوله مسئلة القراءات السبع مشهورة
وقيل متواترة والا لكان بعض القرآن غير متواتر كمالك وملك ونحوهما والتخصيص
حكم بتواترهما القراءات السبع المنسوبة الى القراء السبعة نافع وابن كثير وابى
عمرو وعامر وعاصم وحمزة والكسائى بشرط صحة اسنادها اليهم واستقامة و
جهها فى العربية وموافقة لفظها خط المصحف المنسوبة الى صاحبها مشهورة وقيل
متواترة لانها لو لم تكن متواترة لزم ان يكون بعض القرآن غير متواتر واللازم باطل
بيان الملازمة ان بعض القرآن كملك ومالك قراء باحدهما بعض القراء وقراء بالاخر
بعضهم فاما ان يكون كل واحد منهما قرانا فيلزم ان يكون بعض القران غير متواتر اذ
التقدير ان بعضها غير متواتر ويكون بعضها قرانا دون بعض وهو تحكم باطل لاستوا بهما
فى كونهما قرانا وعدمه او لا يكون واحد منهما قرانا فيلزم ايضا ان يكون بعض القران
قرانا وهو باطل قوله مسئلة لا يجوز اشتماله على ما لا معنى له وما عورض به من حروف
المعجم وعشرة كاملة ونفخة واحدة والهين اثنين فجهل فان الحروف اسماء السور عند
الاكثر وكاملة لرفع توهم الحصر او لرفع توهم قصور الصوم عن الهدى من جهة قصور
الخلف عن الاصل واثنين وصف للتاكيد فان قيل فيه ما لا يفهم وما يعلم تاويله الا الله
والراسخون فى العلم يقولون آمنا به والواو للابتداء والا عاد الضمير الى المجموع وهو
مستحيل على الله وآيات الصفات لا يمكن حملها على ظاهرها لغيره وما هو المراد غير معلوم
اجيب بانه من جوز التكليف بما لا يطاق اجاز مثله فى القرآن ومن منع منه لم
يشتمل على اخراج القران عن كونه بيانا وجعل الواو عاطفة وخصص الضمير بالراسخين
للدليل العقلى وآيات الصفات كنايات وتجوزات فهم العرب المراد منها بادلة صارفة
الها وفى الكلام فى ذلك وان اهل العلم مكلفون بالوقف عن طلب معناه للابتداء والواو
عنده للابتداء ه لا يجوز اشتمال القران على ما لا معنى له فى نفسه لكونه هذيانا وكلام الله
متعالى عنه قوله وما عورض اشارة الى جواب معارضة توجيهها ان يقال كلام الرب تعالى
مشتمل على ما لا معنى له من حروف المعجم التى فى اوايل السور اذ هى غير موضوعة فى اللغة لمعنى
وقوله عشرة كاملة فان عشرة كاملة غير مفيد المعنى تقرير الجواب ان ما ذكرتم من المعارضة
جهل بان حروف المعجم التى فى اوايل السور اسماء السور عند الاكثر فلها معان وعشرة

على وجه يوجب اعتقادا [illegible]

[illegible]

كاملة لرفع توهم التجسر او لرفع توهم قصور العموم عن الهلكى فان الحلف قد يكون لقصور
عن الاصل وواحدة واثنين وصف للتاكيد فان قيل وان كان ليس في القرآن ما لا معنى
له لكن فيه ما لا نفهم معناه فهو في حكم ما لا معنى له وذلك كقوله تعالى وما يعلم تاويله الا
الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا والواو في قوله والراسخون
للابتداء لا للعطف على الله والا لعاد الضمير في قوله يقولون الى المجموع السابق
اى الله والراسخون وهو مستحيل على الله تعالى فتعين ان يكون للابتداء ويلزم من ذلك
ان لا يكون معلوما للراسخين وايضا آيات الصفات الدالة على الوجه والروح واليد
واليمين ومكر الله والاستواء على العرش ونحو ذلك لا يمكن حملها على ظاهرها اى
على ما هو مفهوم منه في اللغة وما هو المراد غير معلوم اجيب بانه نحو من التكليف
بالمحال الجائز عندنا وبجواز ان يكون في القرآن ما لا نفهم معناه من معنى التكليف بالمحال
منع عدم ذلك لما فيه من اخراج القرآن عن كونه بيانا للناس ضرورة كونه غير مفهوم و
هو خلاف قوله هذا بيان للناس وعن الآية بان جعل الواو عاطفة وتخصيص الضمير
في قوله يقولون بالراسخين وان كان ظاهرا في العود الى المجموع فانه لا يبعد تخصيص
باخراج الرب بالدليل العقلي الدال على امتناع عود الضمير اليه وآيات الصفات
كنايات ومجازات فهم العرب المراد منها باولى ما دفع عن ظواهرها الذهن اعلم ان
المتشابه هو ما صار المراد مشتبها على وجه لا طريق لدركه حتى سقط طلبه وو
جب اعتقاد الحقية فيه وفخر الاسلام على انه لا حظ لاحد في ذلك واما الواجب فيه
التسليم الى الله مع وجوب اعتقاد حقية المراد عند الله تعالى في ذلك وان اهل
العلم مكلفون بالوقف عن طلب معناه تتميما للابتلاء في حقهم والواو عنده للابتداء
والوقف على قوله الا الله واحتج انه لو وصل فهم ان الراسخون يعلمون تاويله فيسعه
الكلام قوله واما السنة فالطريقة والعادة وفي الشرع العبادات النافلة
واقوال عليه السلام وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال يأتي فيما يشترك فيه الادلة
ش السنة لغة الطريقة والعادة فسنة كل واحد ما عهد منه المحافظة عليه والاكثار
منه كان ذلك من الامور المحمودة او غيرها وفي الشرع السنة العبادات النافلة المنقولة
عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد يطلق على ما كان من الرسول من الادلة الشرعية مما ليس بمتلو
ولا معجز ولا داخل في المعجز وهو النوع هو المقصود بالبحث هنا ويندرج فيه اقواله
عليه الصلاة والسلام وافعاله وتقريره والبحث في الاقوال يأتي فيما يشترك فيه الادلة
المنقولة الشرعية قوله مسئلة القاضي واكثر المحققين انه لا يمتنع على نبي قبل البعثة

البعثة معصية ولا كفر ومنعت الشيعة منه مطلقا واستثنت المعتزلة الصغيرة
لاستلزام احتقاره في النفوس الموجب للنفرة عن الاتباع وانه مناف للحكمة قلنا لا سمع
قبل البعثة ودلالة العقل مبنية على التحسين والتقبيح العقلي ورعاية الاصلح وقد
مر ما فيه واما بعد البعثة فبالاتفاق انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة على صدقه
فيه من دعوى الرسالة والتبليغ واختلف في الجواز غلطا ونسيانا فمنع الاولون لما
يستلزم من مناقضة دلالة المعجزة وجوزه القاضي ميلا الى خروجهما عن التصديق المقصود
بالمعجزة واما المعاصي القولية الفعلية فبالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى
الحشوية والخوارج ومنعت الشيعة وقوعه نسيانا ايضا وما اوجب خسة وسقوط
مروة فكذلك ومستند العصمة السمع عندنا والعقل عند المعتزلة ومثل نظرة او كلمة
سفه نادرة فالاكثرون على جوازه مطلقا ومنعته الشيعة وجوزه المعتزلة عمدا
هو معصوم عن المعصية دون الزلة والفرق ان المعصية مقصودة والزلة فعل
غير مقصود يسوقه الله مباح ولا يخلو عن بيان منه او من الله تعالى فهي لما اراد ان يبحث
عن افعال الرسول صلى الله عليه وسلم وحيثياتها ودلالتها على الاحكام الشرعية وجب ان
يبحث عنها اولا في انها هل يكون حجة يجب علينا التاسي بها ام لا ولذلك انما يتحقق
بعد بيان عصمته فيقول ذهب القاضي ابو بكر واكثر المحققين الى انه لا يمتنع على نبي
قبل البعثة معصية كبيرة كانت او صغيرة بل ولا يمتنع عقلا ارسال من اسلم وآمن
بعد كفره ومنعت الشيعة منه مطلقا اى لا يجوز ان يصدر عن النبي قبل البعثة
معصية صغيرة كانت او كبيرة ووافقهم اكثر المعتزلة واستثنت الصغيرة لان ذلك
مما يوجب احتقاره والنفرة عن اتباعه وهو مناف لمقتضى الحكمة من بعثة الرسل والجواب
ذكره القاضي انه لا سمع قبل البعثة يدل على عصمته عن ذلك ودلالة العقل مبنية على
التحسين والتقبيح العقلي ووجوب رعاية الحكمة والاصلح في افعال الله تعالى وقد مر
ما فيه على سبيل المصادرة وبيانه في الكلام واما بعد البعثة فالاتفاق من اهل الشرائع
قاطبة على انه معصوم عن تعمد ما يخل بصدقه فيما دلت المعجزة القاطعة على صدقه فيه
من دعوى الرسالة والتبليغ عن الله تعالى واختلف في جواز ذلك عليه بطريق الغلط والنسيان
فمنع الاولون لما يستلزم من مناقضة دلالة المعجزة القاطعة وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه
الى ان ما كان من النسيان والغلط الذي هو من فلتات اللسان خارج عن التصديق المقصود
بالمعجزة واما المعاصي القولية والفعلية التي لا دلالة للمعجزة على عصمته عنها فما كان كفرا فلا

خلاف من ارباب الشرائع في عصمتهم عنه الا انه نقل عن الازارقة من الخوارج انهم قالوا
بجواز بعثة نبي علم الله انه يكفر بعد نبوته وما نقل عن الفضلية من الخوارج انهم قضوا
بان كل ذنب يوجد فهو كفر مع تجويزهم صدور الذنوب على الانبياء فكانت كفرا واما ما
ليس بكفر فالاتفاق انه معصوم عن تعمد الكبيرة سوى الحشوية ومن جوز الكفر على الانبياء
ولو كان فعل الكبيرة عن نسيان او تاويل خطأ فقد اتفق الكل على جوازه الا الشيعة
فانهم منعوا وقوع فعل الكبيرة منا ايضا واما الصغيرة فما اوجب الحكم على فاعله بالخسة
ودناءة الهمة وسقوط المروءة كسرقة حبة او كسرة فكذلك اي الحكم فيه كالحكم في الكبيرة
واختلفوا في مدرك العصمة فعند القاضي والمحققين من اصحاب ابي حنيفة والشافعي السمع
والعقل عند المعتزلة وما لا يكون من هذا القبيل كنظرة او كلمة سفه نادرة في حالة غضب
فالاكثرون على جوازه مطلقا اي عمدا وسهوا ومنعت منه الشيعة وجمع المعتزلة
وعند اصحاب ابي حنيفة هو اي النبي معصوم عن المعصية دون الزلة والفرق بين
المعصية والزلة ان المعصية مقصودة والزلة فعل غير مقصود للفاعل في عينه
يسوق الفاعل اليه ذلك الفعل فعل مباح قصده الفاعل فزل فاشتغل عنده الى ما هو
حرام لم يقصده اصلا ولا يخلو عن بيان من النبي او من الله قوله فصل ما كان من
افعاله عليه السلام جبليا كقيام وقعود فالاتفاق انه مباح لنا وله وما اختص به فالا
تفاق على الاختصاص وما كان بيانا بقول مثل صلوا كما رايتموني اصلي او بفعل عند
الحاجة لاطلاق او عموم كالقطع من الكوع والتيمم الى المرفقين فالاتفاق انه بيان في
القطع والتيمم وما لم يكن كذلك فما علمت صفته من وجوب او ندب او اباحة فالجمهور
الاقتداء به فيه على تلك الصفة لاتفاق الصحابة على التاسي به في فعله على الصفة التي
اتى بها وللايات الدالة على التاسي الدال عليه والتاسي هو ان يفعل مثل فعله على
وجهه لاجل فعله وكذلك الترك وما جهلت صفته فقيل بالوجوب وبالندب وبالوقف وبالا
باحة واختاره فخر الاسلام قول الجصاص لنا فعله مع اعتقاد الاباحة خلافا للكرخي
في الوقف على الاتباع الا بدليل وفي الاحكام ان ظهر قصد القربة فمندوب والا
فمباح ش اختلف الاصوليون في فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل يدل على شرع مثل
ذلك الفعل بالنسبة الينا ام لا فما كان من افعال النبي عليه السلام جبليا اي يكون مقتضى
طبع الانسان وجبلته كقيام وقعود واكل وشرب فالاتفاق على انه مباح له عليه
الصلاة والسلام ولنا وما سوى ذلك مما اختص به اي ثبت انه من خصايصه التي لا
يشاركه



فيها احد فالاتفاق على الاختصاص من ذلك كاختصاصه بوجوب الضحى والوتر وا
والتهجد وتخيير نسائه بين ... بينه والدنيا وكاختصاصه باباحة الوصال
وصفي المغنم والاستبداد بخمس الخمس ودخول مكة بغير احرام الى غير ذلك من خصائصه
وما عرف كونه بيانا لنا في مجمل بقول صريح نحو صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا
عني مناسككم او بقرائن الاحوال وذلك كما اذا ورد لفظ مجمل او عام اريد به الخصوص
او مطلق اريد به المقيد ولم يبينه قبل دعو الحاجة اليه ثم فعل عند الحاجة فعلا
صالحا للبيان فانه يكون بيانا حتى لا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة وذلك كقطعه
يد السارق من الكوع بيانا لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما
وكتيممه الى المرفقين بيانا لقوله فامسحوا بوجوهكم وايديكم ونحوه فالاتفاق انه بيان له
في القطع والسرقة والبيان تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة وما لم يكن بيانا
بيانا للمجمل فما علمت صفته من وجوب وندب او اباحة فالجمهور الاقتداء به فيه على
تلك الصفة اي ان كان واجبا فالاقتداء به على صفة الوجوب وان كان مندوبا فالاقتداء
به على صفة الندب وان كان مباحا فالاقتداء به على صفة الاباحة لاتفاق الصحابة
على التاسي به في فعله على الصفة التي اتى بها وللايات الدالة على التاسي مثل قوله ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني وقوله تعالى واتبعوه دالة على الاقتداء به فيه على الصفة التي
اتى بها والتاسي في الفعل هو ان يفعل مثل فعله على وجهه من اجل فعله فقولنا مثل فعله
لانه لا تاسي مع اختلاف صورة الفعل كالقيام والقعود وقولنا على وجهه معناه ا
المشاركة في غرض الفعل ونيته فانه لا تاسي مع اختلاف الفعلين في كون احدهما
واجبا والاخر ليس بواجب وان اتحدت الصورة وقولنا من اجل فعله احترازا عن اتفق
فعل الشخصين في الصورة والصفة ولم يكن لاحدهما اجل الاخر كاتفاق جماعة في صلوة
الظهر مثلا او صوم رمضان اتباعا لامر الله تعالى فانه لا يقال تتاسى البعض بالبعض
وعلى هذا لو وقع فعله في مكان او زمان مخصوص فلا مدخل له في المتابعة والتاسي وكذلك
التاسي في الترك فهو ترك احد الشخصين مثل ما ترك الآخر من الافعال على وجهه وصفته
من اجل انه ترك واعتبار ما فيه من القصود ظاهر وما جهلت صفته فقيل بالوجوب وهو مذهب
ابن سريج وابن ابي هريرة وابن خيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة وقيل بالندب وهو مذهب
امام الحرمين ونقل انه احد قولي الشافعي رحمه الله وقيل بالوقف وهو مذهب الغزالي و
جماعة من اصحاب الشافعي وقيل الاباحة وهو مذهب مالك واختيار فخر الاسلام البزدوي قول
ابي بكر

الجصاص الرازي وهو انه ان علمت صفته ذلك الفعل في حقه صلى الله عليه وسلم نقتدي به في ايقاعه
على تلك الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم نعلم صفته نعتقد فيه الاباحة في حقه وفي حقنا
اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص خلافا للكرخي في انه لو توقف على الاتباع الا بدليل
اي نعتقد انه اباحه في حقه صلى الله عليه وسلم ولا يثبت الوجوب والندب الا بدليل ولا يكون
لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وفي الاحكام للآمدي ما لم نعلم صفته ان ظهر منه قصد
القربة فمندوب والا اي وان لم يظهر منه قصد القربة فمباح قوله الوجوب واتبعوه
فليحذر الذين يخالفون عن امره وهو صادق على الفعل وما آتاكم الرسول فخذوه وفعله
ما اتى به لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وهو زجر في طي او اي تاسوا به فمن كان
يؤمن فهو متاس ومن لا فلا قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني والاتباع من لوازم محبة الله
وهي واجبة فلما قضى زيد ولولا الوجوب لما رفع تزوجه الحرج عن المؤمنين في ازواج
ادعيائهم ولما خلع نعله فخلعوا اتباعه بين لهم عليه السلام انفراده ولما نهاهم عن الوصال وقد وا
صل سالوه فقال لست كاحدكم فاقرهم على ما فهموه من وجوب التاسي به ولما سالته
ام سلمة عن بل الشعر في الغسل اجابها اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات
من ماء ولولا الاتباع لما كان هذا جوابا ولما امرهم بالتحلل بالحلق والذبح فتوقفوا الى
فذبح وحلق فلو لم يفهموا الوجوب من الاتباع وللاجماع ان الصحابة تركوا اختلافهم في الغسل من
غير انزال بما روت عائشة من غسله عنه ولان الحمل على الوجوب احوط كما اذا نسي تعيين
صلوة من يوم او تعيين مطلقة ولان فعله قائم مقام قوله في بيان المجمل والتخصيص والتقييد
فكان مطلقه محمولا على الوجوب ۞ لما فرغ من تحرير المذاهب شرع في تقرير اقوال الشرع في بيان
احتجاجاتها فبدا بتقرير ادلة القائلين بالوجوب فيما لم نعلم صفته ولما كان ادلتهم
من الكتاب والسنة والاجماع والقياس نبه على الترتيب بينها فاوردها على هذا
النسق اما الكتاب فمنها قوله تعالى واتبعوه امر بمتابعته عليه السلام ومتابعته امتثال
امره ولانا نمتثل فعله والامر للوجوب بحسب الظاهر وقوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره امر بالحذر عن مخالفة امره واسم الامر مطلق على الفعل فالحذر عن مخالفة فعله
واجب فموافقة فعله ايضا واجب في الفعل الذي لم نعلم صفته واجب وقوله تعالى وما
آتاكم الرسول فخذوه امر باخذ ما اتى به الرسول عليه السلام والاخذ هنا الامتثال والامر للوجوب فما
فامتثال ما اتى به الرسول واجب ومن جملة ما اتى به فعله الذي لم نعلم صفته وقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وهذا زجر في طي الشرط تقديره
لمن كان



لمن كان يرجو الله واليوم الاخر اسوة حسنة في رسول الله فالاسوة الحسنة في رسول الله
لازمة لرجاء الله واليوم الاخر التي هي لوازم الايمان بالله واليوم ولازم اللازم لازم فتكون
الاسوة الحسنة في رسول الله لازمة للايمان بالله واليوم الاخر فيرجع معنى الاية الى
ان من كان يؤمن بالله واليوم الاخر فله اسوة حسنة ومن لم يتاس به فلا يؤمن بالله
واليوم فان نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم وهو دليل الوجوب وقوله تعالى قل
ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله دل ان الاتباع من لوازم محبة الله ومحبة الله تعالى
واجبة ووجوب الملزوم دل على وجوب اللازم فاتباعه واجب وقوله تعالى فلما
قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا
قضوا منهن وطرا دل على ان فعله واجب الاتباع فانه لولا الوجوب لما رفع تزوجه
الحرج على المؤمنين في ازواج ادعيائهم واما السنة فمنها ما روي انه عليه السلام لما خلع نعله
في الصلوة خلعوا نعالهم لفهمهم وجوب المتابعة له في فعله والنبي صلى الله عليه وسلم اقرهم على
ذلك ثم بين لهم عليه السلام انفراده بالخلع حتى حصل الفرق بينه وبينهم وايضا لما نهى الصحابة عن
الوصال في الصوم وواصل سالوه فقالوا والله نهيتنا عن الوصال وواصلت فقال لست
كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما فهموه من مشاركته في الحكم واعتقد
تفرده بخصوصية وايضا سالما سالته ام سلمة عن بل الشعر في الاغتسال اجاب النبي صلعم
اما انا فيكفيني ان احثو على راسي ثلث حثيات من ماء ولولا الوجوب في الاتباع لما كان
جوابا لها وايضا لما امر النبي صلى الله عليه وسلم بالتحلل بالحلق والذبح توقفوا فشكا النبي ذلك الى
ام سلمة فاشارت اليه بان يخرج وينحر ويحلق ففعل ذلك فذبحوا وحلقوا ولولا ان فعله متبع
لما كان كذلك واما الاجماع فما روي عن الصحابة رضوان الله عنهم انهم لما اختلفوا في الغسل من
غير انزال انفذ عمر الى عائشة رضي الله عنها وسالها عن ذلك فقالت فعلته انا ورسول الله
واغتسلنا فتركوا اختلافهم في الغسل من غير انزال لما روت عائشة عن غسل النبي عنه و
اما القياس فهو ان فعله يحتمل ان يكون واجبا ويحتمل ان لا يكون واجبا والحمل على الوجوب احوط
لما فيه من الامن والتحرز عن ترك الواجب كما اذا نسي تعيين صلوة من صلوات يوم او تعيين
مطلقة فانه يجب عليه الاتيان بالخمس حذرا من الاخلال بالواجب ويحرم الجميع احتياطا
ولان فعله قائم مقام قوله في بيان المجمل وتخصيص العموم وتقييد المطلق من الكتاب والسنة
فكان اطلاقه محمولا على الوجوب كالقول قوله الندب اسوة حسنة وادنى درجاته
الندب لان الزائد مشكوك فيه ولان فعله حسنة ولا حرج عن الواجب والمندوب لكن المندوب

اولى لغلبته على افعاله ١٥ القايلون بالندب قالوا قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة جعل الله التاسي به حسنة وادنى درجات الحسنة المندوب فكان محمولا عليه لان
الزايد عليه مشكوك فيه ولان فعل النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون معصية فيكون حسنة والحسنة
لا تخرج عن الواجب والمندوب لكن المندوب اولى لغلبته فان غالب افعاله المندوب قوله
الوقف متردد بين مختص وغيره والثاني بين الواجب والندب والمباح ولا صيغة للفعل
ترجح وليس البعض اولى ١٥ القايلون بالوقف قالوا افعال النبي صلى الله عليه وسلم الذي
لا تعلم صفته متردد بين ان يكون مختصا به وغير مختص به والثاني اعني ما هو غير مختص به متردد
بين الواجب والمندوب والمباح والفعل لا صيغة له تدل على البعض دون البعض
وليس البعض اولى من البعض فلزم الوقف الى ان يقوم الدليل على البعض قوله
الاباحة هي الاصل والاصل عدم المغير ١٥ القايلون بالاباحة قالوا ان الاباحة هي الاصل
في الافعال كلها ووقع الحرج عن الفعل والترك ولم يثبت غير الاصل ولا دليل مغير ١٥
قوله الكرخي الاباحة متيقنة وتمكن اختصاصه به فوجب الوقف ١٥ قال الحسن
الكرخي الاباحة في فعله صلى الله عليه وسلم الذي لم يعلم صفته في حقه متيقنة ولا يثبت الوجوب
والندب الا بدليل والاصل عدمه وتمكن اختصاصه به ولا يثبت لنا اتباعه فيه الا بدليل
ولم يتحقق فوجب الوقف قوله وجه المختار انه المتيقن فالاتباع اصل والا
ختصاص عارض ١٥ وجه مختار فخر الاسلام ان فعله عليه السلام اذا لم يعلم صفته يعتقد
اباحته في حقه عليه السلام لانه لا يكون معصية والوجوب والندب لا يثبتان الا بدليل
والاصل عدمه ولنا اتباعه لان الاتباع هو الاصل في حقه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا تنصيص على جواز التاسي به في افعاله
فالاصل في كل فعل منه جواز الاقتداء به الا ما ثبت بعد دليل الخصوصية واذا كان الاصل
هذا فكل فعل مختص يجب فيه بيان الخصوصية مقارنا اذ الحاجة ماسة اليه عند كل
فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه
دليل النفي فترك البيان ان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة الافعال التي فيها قدوة
امته والحاصل انه عند الكرخي الاصل هو الاختصاص والاشتراك عارض وعند المختار وعند
فخر الاسلام الاصل هو الاتباع والخصوصية عارض والعارض لا يثبت الا بدليل قوله
وجه اختيار الاحكام انه اذا ظهرت القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج بعدم
القربة بل فعل الندب ١٥ وجه اختيار الاحكام للآمدي ان الفعل الذي لم يعلم صفته
اذا ظهر

اذا ظهر فيه قصد القربة لم يمكن القول بالاباحة بمعنى نفي الحرج لان القربة لا يتحقق في مثل
هذا الفعل فان القربة عرجا رجح عن الواجب والمندوب والقدر المشترك بينهما
هو ترجح الفعل على الترك وما اختص به الواجب من اللوم على الترك والاصل عدمه فتعين
الندب وان لم يظهر قصد القربة فهو غير واجب في المندوب والمباح لانه وان جوز الصغيرة
في فعله غير الاحتمال وقوعها من آحاد عدول المسلمين نادر فكيف من النبي صلى الله عليه وسلم
بل الغالب من فعله انه لا يكون معصية ولا مكروها وكل فعل لا يكون معصية ولا مكروها
لا يخرج عن الواجب والمندوب والمباح والقدر المشترك هو رفع الحرج عن الفعل فهي متحقق
وما اختص به الوجوب والندب عن المباح من ترجح الفعل عن الترك مشكوك فيه
الا بدليل والاصل عدمه فتعين ان يكون مباحا قوله فالجواب قلنا في اقوالكم للاجماع
على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه فاذا كان غير واجب فالاتباع ما ليس بواجب غير
واجب ومطلقه غير معلوم وجوبه والامر محمول على القول للاجماع على انه حقيقة في الفعل
فيه وان كان حقيقة في الفعل فالمشترك لا يعم والقول راجح ولو عم فالتحذير من مخالفة فعل
يستدعي وجوبه فلو استفيد وجوبه من التحذير دار على ان ذكر الدعاء فيه ترجح
القول فاحدها ما اتى به انما يجب اذا وجب ولا يجب اخذ ما ليس بواجب وهو ساقط فلا يكون
الاخذ واجبا في الفعل فلو وجب الفعل من الاية دار على ان مقابله ما اتاكم ما نهاكم
يرجح القول وقد مر تفسير التاسي ومطلق فعله لم يثبت وجوبه ليكون ايجاب فعله تا
سيا وهو الجواب عن آية الاتباع وغاية آية [illegible] لا له على مساواة حكمنا لحكمه وجوبا
وندبا واباحة ولا يلزم ايضا في جميع افعاله الوجوب فلا يجب فعلنا ومنع اخلعهم كان
للوجوب لانكاره عليهم ولو ظنوا وجوبها ولدليل الغرض ظن ان الخلع من مباحات الصلوة
وهم مامورون بالاتباع فيها صلوا كما رايتموني اصلي والوصال كان مباحا وسوالهم
كان للتبرك ونحن قايلون به ووجوب بل الشعر لقوله بلوا الشعر وانقوا البشرة
وتحلله بان يقوله خذوا عني مناسككم وهو المخ لدلالته على المقصود عيانا وا
واستفادوا الوجوب من الامر غير انهم ترقبوا ما وعدوا به من الظهور على قريش والطعوا
ان يحل وسيح عنهم الامر فلما تحلل بنفسه يأسوا والغسل من غير انزال لقوله عليه السلام
اذا التقى الختانان وجب الغسل ورواية عائشة لمطابقتها الفعل القول والاحتياط
يجري فيما ثبت وجوبه كفايته من صلوة يوم وليلة او كان الاصل ثبوته كالثلثين من
رمضان فاما ما احتمل الوجوب وغيره فلا ويلزم من كون الفعل بيانا للقول ان يكون واجبا

لا يوجبه القول ش لما فرغ من الاحتجاجات على المذاهب شرع في الاجوبة وذكرها على
الترتيب فبدا بالجواب عن الوجوب اما الاية الاولى فلان المراد بالمتابعة فيها المتابعة في
القول حتى لا يساء القول للاجماع على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه واذا كان الفعل
على ان المتابعة في الفعل انما تجب لوجوبه فاذا كان الفعل غير واجب فاتباع ما ليس بواجب
غير واجب وبطلوا الفعل غير معلوم وجوبه واذا لم يعلم وجوبه لم يتحقق متابعته على صفة
الوجوب لانه يجوز ان يكون غير واجب ومتابعة ما ليس بواجب ان يكون واجبا واما الاية
الثانية فالامر فيها محمول على القول للاجماع على ان الامر حقيقة في القول المخصوص و
مختلف في الفعل فكان حمله على المتفق عليه دون المختلف فيه اولى وان سلم ان الامر حقيقة
في الفعل فيكون مشتركا والمشترك لا يعم جميع مدلولاته فليس حمله على التحذير من مخالفة الامر
بمعنى الفعل اولى من القول بل الحمل على القول اولى وان عم المشترك في جميع مدلولاته
فالتحذير عن مخالفة الامر يتوقف على كون المحذر منه واجبا لاستحالة التحذير من ترك
ما ليس واجبا وعند ذلك فالقول بالتحذير من مخالفة الفعل يستدعي وجوب ذلك الفعل
ووجوبه اذا كان لا يعرف الا من جهة التحذير كان دورا على انه قد تقدم في الاية ذكر
دعاء الرسول بقوله لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا والمراد بالدعاء
انما هو القول فكان ذكر الدعاء قبله يرجح القول واما الاية الثالثة فاخذ ما اتى الرسول
انما يكون واجبا اذا كان ما اتى به واجبا واذا لم يكن واجبا واخذه لا يكون واجبا فان
القول بوجوب فعل الحكم يكون واجبا يناقض في اللفظ والمعنى فيتوقف دلالة الاية على
الوجوب على كون الفعل المأتي به واجبا ووجوبه اذا توقف على دلالة الاية على وجوبه
كان دورا على ان في الاية ما يدل على ان المراد بوجوب اخذه انما هو الامر بمعنى القول فان
مقابله ما اتاكم بما نهاكم يرجح القول فان النهي لا يكون الا بالقول فكذلك الامر المقابل له
واما الاية الرابعة فالمراد حسن التاسي به في فعل ان يوقع الفعل على الوجه الذي اوقعه
هو عليه السلام حتى انه لو صلى واجبا وصلينا متنفلين او بالعكس لم يكن ذلك تاسيا به
ومطلق فعله لم يثبت وجوبه لنكون بوجوبها فعلنا متاسين به وهذا الجواب هو الجواب
عن الاية الخامسة وهي اية الاتباع واما الاية السادسة وهي اية زيد فغايتها الدلالة
على ان حكم امته صلى الله عليه وسلم مساو لحكمه وجوبا وندبا واباحة ولا يلزم اتصاف جميع
ما فعله بالوجوب لنحمل فعلنا واما السنة فالجواب عن حديث الخلع انا نمنع ان خلعهم
كان للوجوب فانه لا يدل على انهم فعلوا ذلك لجهة الوجوب بل لعلهم انما متابعته في خلع النعل
مبالغة



مبالغة في موافقته والذي يدل على ان الخلع بطريق المتابعة لم يكن واجبا انكاره
صلى الله عليه وسلم عليهم ذلك في قوله لم خلعتم نعالكم ولو كانت متابعته في فعل واجبة
على الاطلاق لما انكر ذلك ولو سلم انهم ظنوا وجوبها فلا يلزم ان يكون من الفعل بل من دليل
اخر اوجب ذلك عليهم بان ذلك انهم ظنوا ان الخلع من هيات الصلوة وفهموا هو من الاتباع
فيها لقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني اصلي ففهموا ان صلوته بيان لصلوتهم
فلما راوه قد خلع نعله تابعوه واما الوصال فانه كان مباحا له ووجوب المتابعة فيما اصله
غير واجب ممنوع بل سوالهم انما كان للمشاركة في اباحة الوصال ونحن لا نلوم بان سوالهم
انما كان للمشاركة وعن حديث بل الشعر انه لا دلالة له على وجوب بل الشعر حقه
عليه السلام ولا في حق غيره ووجوب بل الشعر انما هو مستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم
بلوا الشعر وانقوا البشرة وعن حديث التحلل ان تحلله صلى الله عليه وسلم وقع بيانا
لقوله صلى الله عليه وسلم خذوا عني مناسككم ولا نزاع في وجوب اتباع فعل اذا ورد بيانا
لخطاب سابق بل هو ابلغ من دلالة القول المجرد عن الفعل لدلالة الفعل على المقصود
عيانا بخلاف القول فانه لا يدل عليه عيانا وهم لم يستفادوا وجوب التحلل من امر النبي
صلى الله عليه وسلم لهم بذلك غير انهم ترقبوا اخبارها وعدهم الله به من الفتح والظهور على
قريش في تلك السنة وطمعوا ان يحصل وينسخ عنهم الامر بالتحلل واذا ما كانوا فيه من
العبادة فلما تحلل عليه الصلوة والسلم بنفسه ايسوا من ذلك فتحللوا وهو الجماع
اما الا نسلم ان وجوب الغسل من التقاء الختانين بغير انزال كان مستفادا من فعل الرسول
عليه السلم بل من قوله عليه السلم اذا التقى الختانان وجب الغسل وسوال عمر لعائشة
رضي الله عنها انما كان ليعلم ان فعل النبي صلى الله عليه وسلم هل وقع مطابقا لقوله ام لا
وعن القياس ان الاحتياط يجري فيما ثبت وجوبه كصلوة فائتة من الصلوات يوم وليلة
اذا كان لا اصل ثبوت وجوبه كما في صوم يوم الثلثين من شهر رمضان اذا كانت ليلته مغيمة
واما ما احتمل ان يكون واجبا وغير واجب لا وما نحن فيه كذلك حصل تحقق وجوب
الفعل ولا اصل وجوبه عن قيام الفعل بعلم القول في البيان انه لا يلزم من كون الفعل
بيانا للقول ان يكون موجبا لما يوجبه القول فان الخطاب القولي يستدعي وجوب الجواب
ولذلك الفعل قوله واما عن الندب ما سبق من منع ان الغالب المندوب بل المباح
ش لما فرغ من اجوبة الوجوب شرع في جواب الندب اما اية الاسوة فجوابها مثل ما سبق
في جواب الاحتجاج بها على الوجوب وعن قولان فعله حسنة اما لا نسلم ان الفعل المندوب

بل غالب فعله المباح وحينئذ حمله على المباح الذي هو الغالب اولى قوله وعن الوقف
انه ان اريد به عدم الحكم بايجاب وندب الا بدليل فحق او ثبوت احدهما وجهل المعين فخطا
لاستدعاء ذلك دليلا ولا دليل سوى الفعل ه والجواب عن الوقف انه ان اريد بالوقف
انه لا حكم بايجاب وندب الا بدليل على ذلك فحق وهو عين ما قرر وان اريد به ثبوت احدهما
لا امور وجهل المعين اي لا نعرف بعينه فخطا فان ذلك يستدعي دليلا ولا دليل سوى الفعل
وقد ثبت انه لا دلالة للفعل على شيء سوى ترجيح الفعل على الترك عندنا اذا ظهر من النبي
صلى الله عليه وسلم قصد القربه بفعله او نفي الحرج مطلقا اذا لم يظهر قصد القربه قوله
مسئله اذا سكت عن انكار النبي عليه السلم عن انكار فعل بحضرته او في عصره مع القدرة والعلم
فان كان معتقدا لكافر كالاختلاف الى الكنيسه فلا اثر للسكوت اتفاقا وان سبق تحريمه
فسكوته وتقريره نسخ والا فدليل على الجواز والا لكان تقريره مع تحريمه والقدرة على انكاره
خصوصا مع استبشاره محرما فيجب الانكار فعدمه دليل الجواز ايضا فلا يتاخر البيان عن
وقت الحاجة لايهام الجواز والنسخ ه اذا فعل واحد بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فعلا او
في عصره وهو عالم به قادر على انكاره فسكت صلى الله عليه وسلم وقرره عليه من غير نكير عليه فلا
يخلو اما ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف قبح ذلك وتحريمه من قبل او لم يكن كذلك فان كان
الاول فلا يخلو اما ان علم اصرار ذلك الفاعل على فعله واعتقاده له او علم من النبي صلى الله عليه وسلم
الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه كاختلاف اهل الذمة الى الكنيسه او لم يكن كذلك فان
كان الاول فلا اثر لسكوته وسكوته عنه لا يدل على جوازه واباحته اتفاقا ولا يوهم كونه منسوخا
وان كان الثاني وهو ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم قد عرف ذلك الفعل وتحريمه ولم يعلم من
النبي صلى الله عليه وسلم الاصرار على قبح ذلك الفعل وتحريمه فالسكوت عنه وتقريره له من غير
انكار يدل على نسخه عن ذلك الشخص والا لما ساغ السكوت حتى لا يوهم انه منسوخ عنه في حق
المحذور فيه باخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز بالاجماع الا على راي من يجوز التكليف
بالمحال وان لم يكن النبي صلى الله عليه وسلم قد سبق منه النهي عن ذلك الفعل ولا عن تحريمه فسكوته
عن فاعله وتقريره ولا سيما اذا وجد منه استبشار وثناء على الفاعل يدل على جوازه ورفع الحرج
عن فاعله ذلك اذ لو لم يكن فعله جائزا لكان تقريره له عليه مع القدرة على انكاره وقع الاستبشار ه
وثناء عليه محرما وهو ان كان من الصغاير الكاين عن النبي صلى الله عليه وسلم عند عموم الا انه في غاية
البعد لا سيما فيما يتعلق ببيان الاحكام الشرعية واذا كان كذلك فالانكار هو الغالب الواجب
محتمل لوجد فلكل منه دل على الجواز غالبا واضافه باخر البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز
اويلزم

او يلزم ايهام الجواز والنسخ فان سكوته عليه مما يوهم اما عدم دخوله في عموم التحريم
او النسخ واما اذا علم ذلك الشخص التحريم واصر على فعله مع كونه مسلما متبعا للنبي
صلى الله عليه وسلم فلا بد من تجديد الانكار حتى لا يتوهم نسخه ولا يلزم على هذا تجديد الانكار
على اختلاف اهل الذمة الى كنايسهم اذ هم غير متبعين له ولا يعتقدون تحريم ذلك حتى
يتوهم نسخ ذلك لسكوت النبي صلى الله عليه وسلم عن الانكار عليهم قوله مسئلة
لا تعارض بين فعليه لانهما ان تماثلا او اختلفا وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوه او لم
يتصور لكنهما لا يتناقض حكماهما فلا تعارض لامكان الجمع وان تناقض كما اذا صام في وقت
بعينه واكل في مثله وكذلك في مكان كونه واجبا او مندوبا او مباحا في الوقت الاخر بخلافه
من غير رفع وابطال اذ لا عموم للفعلين ولا لاحدهما لكن ان دل دليل على تكرره او لزوم
التاسي به في مثل ذلك الوقت فتلبس بضده مع القدرة دل على نسخ دليل التكرار في حقه
لا نسخ الصوم المتقدم لعدم اقتضاء التكرار ورفع الموجود محال ولو اقر من اكل في مثله
من الامة كان ناسخا لدليل تعميم الصوم على الامة في حق ذلك الشخص وتخصيصه
وقد يطلق النسخ والتخصيص على الفعل بمعنى زوال التعبد به كوزا ه لا يتصور
التعارض بين فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الحث يكون البعض منهما منافيا للاخر
او مخصصا الا انهما ان تماثلا كفعل صلوة الظهر مثلا في وقتين متماثلين او مختلفين او اختلفا
وتصور اجتماعهما كالصوم والصلوة او لا يتصور اجتماعهما ولا يتناقض احكامهما كصلوة
الظهر وصلوة العصر مثلا او يتناقض كما لو صام في وقت معين واكل في مثل ذلك الوقت فان
كان القسم الاول او الثاني او الثالث فلا خفاء بعدم التعارض بينهما لامكان الجمع وان كان
الرابع وهو ان يتناقض احكامهما فلا تعارض ايضا اذ لا يمكن ان يكون الفعل في وقت واجبا او
مندوبا او جايزا وفي مثل ذلك الوقت بخلافه من غير ان يكون رافعا ولا مبطلا لحكم الاخر اذ لا
عموم للفعلين ولا لاحدهما لكن ان دل دليل على ان ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من الصوم
مما يجب تكرره عليه في مثل ذلك الوقت او دل دليل على لزوم تاسي الامة به في ذلك الوقت اذا
ترك ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت وتلبس بضده كالاكل مع ذكر الصوم والقدرة عليه
فانه دل ضده ذلك الفعل في مثل ذلك الوقت على نسخ حكم ذلك الدليل الدال على تكرر ذلك
الفعل في حقه لا نسخ حكم ذلك الصوم المتقدم لعدم اقتضائه للتكرار ورفع الموجود محال
او انه راى بعض الامة في مثل ذلك الوقت ياكل فاقره عليه ولم ينكر مع ذكر الصوم والقدرة
على الانكار فانه يدل على نسخ حكم ذلك الدليل المقتضي لتعميم الصوم على الامة في حق ذلك

الشخص او تخصيصه لا نسخ حكم فعل الرسول ولا تخصيصه وان قيل بنسخ فعل الرسول
وتخصيصه فلا يكون الا بمعنى زوال التعبد بمثله تجوزا قوله مسئلة اذا تعارض
فعله وقوله فان لم يدل دليل على تكرره في حقه ولا على التاسي فيه واختص القول به فان
تقدم الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال لا يجوز لي مثله فلا تعارض لامكان الجمع لعدم
تكرار الفعل فلم يكن رافعا لحكمه في الماضي ولا في المستقبل وان تقدم القول كما اذا قال وجب
علي كذا في وقت كذا او تلبس بضده فيه كان الفعل ناسخا لحكمه عند من جوزه قبل التمكن
من الفعل وهو مذهبنا ومن لم يجوزه منعه وقال الحسن بعض ان قيل بالعصمة والا فهو
معصية وان اختص القول بنا فلا تعارض لعدم اتحاد محلهما وان عم وتقدم الفعل فلا
في حقه لما مر ولا في حقنا لعدم تعلق فعله بنا وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم وارد
بهما علينا واما في حقه فكما تقدم في خصوص القول به ش لما فرغ من بيان عدم تعارض افعاله
صلى الله عليه وسلم بعضها مع بعض شرع في بيان تعارض فعله مع قوله عليه السلام فان كان مع
فعل الرسول صلى الله عليه وسلم قول فلا يخلو اما ان لا يدل دليل على تكرر الفعل في حقه ولا على تاسي
الامة به او يدل دليل على تكرر الفعل في حقه وتاسي الامة به وحينئذ لا يخلو اما ان يتاخر
القول عن الفعل او يتقدم على الفعل او جهل التاريخ فان كان القول خاصا به وتاخر
عن الفعل كما اذا فعل فعلا في وقت ثم قال بعد ذلك الفعل اما على الفور او على التراخي
لا يجوز لي مثل هذا الفعل في مثل ذلك الوقت فلا تعارض بين القول والفعل اصلا لا في
حق امته وهو ظاهر ولا في حقه عليه السلام لامكان الجمع بينهما لعدم تكرر الفعل فلم يكن
القول رافعا حكم ما تقدم من الفعل في الماضي ولا في المستقبل وان تقدم القول على الفعل
مثل ان يقول الفعل الفلاني واجب علي في وقت كذا ثم تلبس بضد مقتضى القول في ذلك
الوقت قبل التمكن من مقتضى القول كان الفعل ناسخا لحكم القول عند من جوز النسخ قبل
التمكن من الفعل وهو مذهب جمهور المحققين ومن لم يجوز النسخ قبل التمكن من الفعل منع كون
الفعل رافعا لحكم القول وقال الحسن بعض يتعمد ذلك الفعل من النبي صلى الله عليه وسلم ان قيل
بعصمة الانبياء عليهم الصلوة والسلام من المعصية وان لم يقل بالعصمة فهذا الفعل معصية
وان كان القول بعد التمكن من مقتضى القول يكون الفعل ناسخا لمقتضى القول اللهم الا ان
يدل دليل على وجوب تكرر مقتضى القول فانه حينئذ يكون الفعل ناسخا لتكرار مقتضى
القول وان جهل التاريخ فلم يتعرض المصنف ولا الآمدي له فحكمه حكم ما اذا دل دليل
على التاسي دون التكرر والقول خاص به وجهل التاريخ وان اختص القول بنا فلا تعارض
بينهما



بينهما اصلا تقدم القول او تاخر لعدم اتحاد محل القول والفعل وان عم القول لتناوله
فلا يخلو اما ان يكون عمومه له عليه السلام بطريق التنصيص مثل ان يقول وجب علي وعلى
امتي فعل كذا او بطريق الظهور مثل ان يقول وجب على المسلمين فعل كذا فان عمومه له بطريق
التنصيص وتقدم الفعل فلا تعارض بينهما في حقه لما تقدم ولا في حق الامة لعدم تعلق
الفعل بالامة وان تقدم القول فلا تعارض في حقنا لعدم توارد القول والفعل علينا وفي
حقه فحكمه كما تقدم فيما اذا كان القول خاصا به وان جهل التاريخ فحكمه حكم ما اذا دل
الدليل التاسي دون التكرر والقول خاص به وجهل التاريخ وان كان عموم القول له
عليه الصلوة والسلام بطريق الظهور والقول متاخر فالحكم كما ذكر وان كان القول متقدما
وفي حق الامة كما تقدم وفي حقه عليه الصلوة ان كان الفعل بعد التمكن من مقتضى القول
فالحكم كما تقدم وان كان الفعل قبل التمكن من مقتضى القول فالفعل مخصص لذلك القول
بالنسبة الى الرسول الله صلى الله عليه وسلم وان جهل التاريخ فكما اذا دل دليل على التاسي
دون التكرر والقول عام لنا وله بطريق الظهور وجهل التاريخ قوله وان دل
على تكرره في حقه وعلى التاسي به فان اختص القول به وعلم تقدم الفعل فالقول ناسخ
في حقه دوننا او القول فالفعل ناسخ في حقه بعد التمكن من الامتثال او قبله على الخلاف
وموجب للفعل علينا وان جهلا فلا تعارض في حقنا لعدم تناول القول ايانا واما في حقه
فمنهم من اوجب العمل بالقول ومنهم بالفعل ومنهم من توقف واختار بعضهم القول وبعضهم
الوقف للاستواء في التقديرين فالحكم باحدهما ولا ضرورة تحكم وان اختص القول بنا فلا
معارضة في حقه واما في حقنا فالمتاخر ناسخ فان جهل فالمختار وجوب العمل بالقول
ووجهه ان القول دال بنفسه وتعبر به عن المعقول والمحسوس ويقبل التاكيد با
بالقول والعمل به هنا ينسخ مقتضى الفعل عنا دونه والفعل دال بواسطة انه
لا نفعل المجمل ويختص بالمحسوس ولا يقبل التاكيد فالعمل به يبطل القول اصلا والجمع
بوجه اولى فان قيل بين للقول فكان آكد كما بين جبريل اوقات الصلوة بالامامة
وكما بين عليه الصلوة والسلام المناسك بفعله وكذلك كل مرئي بالغ في التفهيم آكد قوله
بالمشاهدة او بشكك قلنا والقول ايضا مبين ح ان كثره للاحكام مستندها الاقوال
ولو تساويا سلمت الترجيح المتقدمة وان عم القول فالمتاخر ناسخ مطلقا وان جهل فالمختار
ش لما فرغ من القسم الاول شرع بعده في القسم الثاني الذي دل دليل على تكرره
في حقه وعلى التاسي للامة به فان اختص القول به فلا يخلو اما ان يعلم التاريخ او جهل فان

علم التاريخ وتقدم الفعل على القول فالقول ناسخ لحكم الفعل في حقه عليه السلام في المستقبل
دون امته لعدم تناول القول لهم وان تقدم القول على الفعل والفعل قبل التمكن من مقتضى
القول فعلى الخلاف فمن جوز النسخ قبل التمكن فالفعل ناسخ ومن لم يجوز فلا وان كان الفعل
بعد التمكن من مقتضى القول فلا نسخ واما ان يكون مقتضيا للتكرار اولا فان لم يكن القول
مقتضيا للتكرار فلا تعارض بين القول والفعل وان كان القول مقتضيا للتكرار فالفعل ناسخ
لحكم القول في حقه عليه السلام في المستقبل لوجوب الفعل علينا وان جهل التاريخ فلا تعارض
بين قوله وفعله في حقنا لعدم تناول القول لنا واما في حقه عليه السلام فمنهم من اوجب العمل بالقول
لان الفعل يحتاج الى القول في بيان وجه وقوعه ومنهم من اوجب العمل بالفعل لان الفعل اقوى
في البيان ومنهم من توقف والمختار عند صاحب الاحكام القول لدلالة الدليل الدال على ترجيح القول
على الفعل وسياتي والمختار عند ابن الحاجب الوقف لانه يحتمل تقدم الفعل على القول وبا
لعكس على الاستواء لا ترجيح لاحدهما على الاخر والحكم بتقدم الفعل على القول او بالعكس بلا ضرورة
تحكم باطل ولقائل ان يقول ينبغي ان يفصل القول ههنا بان يقال القول لا يخلو من ان يكون مقتضيا
للتكرار او لا وعلى التقدير الاول لا يخلو اما ان يحقق مقتضاه اولا فان لم يقتض التكرار ولم يحقق
مقتضاه يحكم بتاخر القول لانه على تقدير تقدمه يلزم النسخ قبل التمكن وعلى تقدير تاخره
يلزم النسخ بعد التمكن وارتكاب الثاني اهون وان تحقق مقتضاه ينبغي ان يحكم بتقدم
القول لانه على تقدير تقدمه لا يلزم محذور وعلى تقدير تاخره يلزم نسخ تكرر الفعل وان
اقتضى التكرار فان لم يحقق مقتضاه فينبغي ان يحكم بتاخر القول لما ذكر وان تحقق مقتضاه
فالوقف لان المحذور على تقدير التقدم والتاخر سواء وان اختص القول بنا فلا تعارض
بين القول والفعل في حقه عليه السلام لعدم تناول القول له وفي حقنا
ان علم التاريخ فالمتاخر ناسخ ان كان قولا او ان كان فعلا والا فلا اما ان يكون القول المتقدم
مقتضيا للتكرار فان لم يحصل التمكن من مقتضى القول فعند الخلاف في جواز النسخ قبل التمكن
وان تمكن فلا تعارض لان مقتضى القول في زمان والفعل في زمان اخر بعده وان كان
مقتضيا للتكرار ولم يتمكن من العمل بمقتضى القول فعند الخلاف في النسخ قبل التمكن وان
تمكن من العمل فالفعل ناسخ لتكرار مقتضى القول وان جهل التاريخ ففيه المذاهب الثلثة
والمختار وجوب العمل بالقول ووجهه ان القول دال بنفسه من غير واسطة والفعل
انما يدل بواسطة القول ولان القول يعبر به عن المعقول والمحسوس والفعل لا يعبر الا عن
غير



غير محسوس وان القول يصلح التاكيد بقول اخر ولا كذلك الفعل وكان القول اولى وان
العمل بالقول ههنا ينسخ مقتضى الفعل عنا دون الرسول صلى الله عليه وسلم والعمل با
لفعل يستلزم ابطال القول بالكلية ومقابلات ما ذكر بان الجمهور المراد به في الفعل فان
الفعل دال بواسطة ان النبي صلى الله عليه وسلم لا يفعل المحرم وذلك مما يتوقف على الدلائل
الغامضة ويختص بالمعقول بالمحسوس فقط ولا يقبل الفعل التاكيد والعمل به يبطل
القول اصلا والجمع بين الدليلين ولو من وجه اولى من ابطال احدهما بالكلية فان قيل
الفعل يبين القول والمبين للشيء اكد في الدلالة من ذلك الشيء وبيانه ان جبريل عليه السلام
بين للنبي صلى الله عليه وسلم كيفية صلوة واوقاتها بالفعل بامامته حيث صلى في اليومين
وقال يا محمد الوقت بين هذين والنبي صلى الله عليه وسلم بين الصلوة للامة بفعله حيث
قال صلوا كما رايتموني اصلي وبين المراد من قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
اليه سبيلا بفعله حيث قال خذوا عني مناسككم وكذا اكثر ما يقع في التفهيم اكد قوله
باشارة او تشكيل الاشكال كما في بيان دعاوي الهندسة بالخطوط والسطوح قلنا
غاية ما ذكرتموه وجود البيان بالفعل وكما وجد البيان بالفعل فقد وجد بالقول لكن
البيان بالقول اغلب من البيان بالفعل فان اكثر الاحكام مستندها الاقوال
دون الافعال ولو تساويا فالى القول والفعل في ذلك سلمنا الترجيح المستفيد بهما ان
عم القول بالاول فانهما تاخر ناسخ للمتقدم لكن فيه تفصيل وهو انه ان تاخر القول عن
الفعل فهو ناسخ لتكرر الفعل في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وناسخ للتاسي في حقنا
ان لم يتحقق الفعل منا على اختلاف في النسخ قبل التمكن والتكرر وفي حقنا ان تحقق العمل
بالفعل وان كان الفعل متاخرا عن القول لم يشتغل بالفعل قبل التمكن من الاتيان بمقتضى
القول نسخ الفعل القول على اختلاف في النسخ قبل التمكن الا ان تناول القول ظاهرا
فانه حينئذ يكون الفعل مخصصا للقول وان يشتغل بالفعل بعد التمكن فلا نسخ الا ان
يكون القول مقتضيا للتكرار ولا فان لم يكن مقتضيا للتكرار فلا تعارض لا في حقه ولا
في حقنا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار والمصنف ما تعرض للتفصيل
وحكم بان المتاخر ناسخ للمتقدم مطلقا وان جهل التاريخ فالمختار المختار في المذاهب
الثلثة والمختار القول عند صاحب الاحكام مطلقا وعند ابن الحاجب الوقف هو المختار في
حقه والقول هو المختار في حقنا قوله وان دل على تكرره في حقه دون التاسي
به فان اختص القول بنا فلا معارضة لعدم المزاحمة او به او عم بعارض في حقه لعدم دليل
التاسي

ه بهذا هو القسم الثالث وهو ان يدل دليل على تكرره في حقه دون تاسي الامة فان
اختص القول به فلا معارضة اصلا لعدم المزاحمة بين القول والفعل وان اختص القول
بالرسول صلى الله عليه وسلم او عم القول له ولنا تعارضا في حقه صلى الله عليه وسلم لا في حقنا
لعدم قيام الدليل الدال على تاسي الامة به في فعله ولا يخفى الحكم بعدم القول او تاخر
جهل لما مر قوله وان دل على التاسي دون التكرار في حقه فان
اختص القول به وتاخر عن الفعل فلا معارضة مطلقا وان تقدم كان الفعل ناسخا
في حقه وان جهل فعلى ما تقرر الخلاف وان اختص بنا فلا معارضة في حقه لعدم المزاحمة
لا فالمختار الفعل فلا تعارض في حقه لعدم المزاحمة والمتاخر ناسخ في حقنا وان جهل
فالمختار المختار وان عم تقدم الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا وان تقدم
القول نسخ الفعل مطلقا وان جهل فالمختار المختار ه هذا هو القسم الرابع وهو ان
يدل دليل على تاسي الامة به في فعله دون تكرره في حقه فان اختص القول بالرسول صلعم
وتاخر عن الفعل فلا معارضة اصلا لا في حقه لعدم تكرر الفعل ولا في حقنا لعدم
تعلق القول بنا وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول في حقه وانه يمكن
مقتضى القول على الخلاف في ان يمكن عليه السلام من مقتضى القول ام لا يقتضي القول التكرار فلا
معارضة اصلا وان اقتضى القول التكرار فالفعل ناسخ للتكرار وان جهل التاريخ فالمذاهب
الثلثة والمختار القول عند بعض والوقف عند بعض وان اختص القول بنا فلا معارضة في
حقه عليه السلام لعدم المزاحمة والمتاخر ناسخ في حقنا وهذا التفصيل لا يخفى على محقق عنده
ما تقدم وان جهل التاريخ فالمذاهب الثلثة والمختار القول وان عم القول له ولنا وتقدم
الفعل فلا تعارض في حقه والقول ناسخ في حقنا قبل وقوع التاسي به على الخلاف المذكور
وبعد التاسي لا معارضة بينهما في حقنا انه لم يدل دليل على تكرر الفعل في حقنا والا فالقول
ناسخ لتكرار الفعل وان تقدم القول على الفعل فالفعل ناسخ للقول في حقه قبل التمكن
من الاتيان بمقتضى القول على الخلاف لم لا ان يتناول العموم له ظاهرا فانه حينئذ يكون الفعل
تخصيصا للقول في حق الامة ان كان الدليل على وجوب التاسي مخصوصا بذلك الفعل نسخ
للقول والا فتخصيص بالرسول بعد التمكن لا معارضة في حقه ولا في حق الامة انه لم يقتض
القول التكرار وان اقتضى القول التكرار يكون الفعل ناسخا للتكرار وان جهل التاريخ فعلى
الخلاف المختار كالمختار واعلم ان في بعض الاقسام تفصيلا يختلف الاحكام والمصنف
اهمله وذكر بعضها واعرض عن البعض الآخر اعتمادا على استخراج المحصل الفطن
بقوه

بقوة ما ذكر قوله واما الاجماع فالعزم والاتفاق ايضا وفي الاصول قيل اتفاق
الامة خاصة على امر ديني وليس بسديد فان اهل عصر ليسوا كل الامة وليس فيه
ذكر اهل الحل والعقد ولخروج القضايا العقلية والعرفية المتفق عليهما والحق اتفاق جملة
اهل الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على امر والاتفاق يعم الاقوال والافعال
والسكوت والتقرير والقيد الثاني لخروج اتفاق بعضهم واتفاق العامة والثالث لخروج
اتفاق الامم السالفة والرابع يخرج توهم اجتماع كلهم في جميع الاعصار والخامس يعم
الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية لما فرغ من الشرع في الاجماع و
قدمه على القياس ووجه تقديمه على القياس ظاهر والاجماع لغة له معنيان احدهما
العزم على الشيء والتصميم عليه ومنه تعالى اجمعت على كذا اي عزمت عليه قال الله تعالى
فاجمعوا امركم اي اعزموا فعلى هذا يصح اطلاق الاجماع على عزم الواحد وثانيهما الاتفاق
ومنه تعالى اجمع القوم على كذا اي اتفقوا عليه وعلى هذا اتفاق كل طائفة على امر
ديني او دنيوي يسمى اجماعا وفي اصطلاح الاصول قيل اتفاق امة محمد صلى الله عليه وسلم
خاصة على امر ديني وهو ليس بسديد فانه مدخول من ثلثة اوجه احدها انه يشعر بعدم
انعقاد الاجماع الى يوم القيمة فان امة محمد صلى الله عليه وسلم جميع المسلمين من بعثته الى
يوم القيمة وثانيها ان اهل عصر ليسوا كل الامة وثالثها انه ليس فيه ذكر الحل والعقد فانه لو
صدق على اهل عصر انه امة محمد صلى الله عليه وسلم لكنه يلزم مما ذكر انه ليس فيه ذكر الحل والعقد
خلا عصر من الاعصار عن اهل الحل والعقد فكان كل من كان فيه عاميا واتفقوا على امر ديني
ان يكون اجماعا شرعيا وليس كذلك وثالثها انه يلزم من تقييد الاتفاق بامر ديني ان يكون
اتفاق الامة على امر عقلي او عرفي لا يكون اجماعا شرعيا ويمكن ان يدفع بالعناية بانه اراد بامة
محمد الموجودين في عصر فان امة محمد صلى الله عليه وسلم كما يصح اطلاقه على الموجودين الى يوم القيمة
يصح اطلاقه على الموجودين في عصر من الاعصار بل اذا قيل امة محمد يتبادر الذهن بحسب الغالب
الى الموجودين في عصر والاتفاق صالح ان يكون قرينة للمراد واراد بامة محمد عليه الصلوة
والسلام المجتهدين وكما صح ان يراد باهل الحل والعقد المجتهدون صح ان يراد بامة محمد
المجتهدون على انه يجوز ان يراد بامة محمد ما هو الاعم من المجتهد والمقلد واتفاق العوام اجماع
حينئذ لكنه لم يعتبر فانه ليس من شرطه الاجماع الشرعي ان يكون معتبرا وانما اتى بلفظ
امة ليكون موافقا لما في القرآن والحديث الدال على كون الاجماع حجة نحو وكذلك جعلناكم امة
وسطا لا تجتمع امتي على ضلالة والامر الديني يتناول الامر العقلي والعرفي لان العقل المعتبر و

و العرفي المعتبر ليس الخارج عن الدين ويكون المراد بالاجماع المحدود لا الاجماع الشرعي
لا العقلي ولا العرفي ولا يكون بحسب هذا الاصطلاح الاتفاق على العرفي و الشرعي اجماعا ولا
مشاحة في الاصطلاح ثم قال المصنف والحق ان الاجماع هو اتفاق جملة اهل الحل والعقد
من امة محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على واقعة الاتفاق يعم الاقوال والافعال والسكوت والتقرير
والقيد الثاني وهو جملة اهل الحل والعقد يخرج اتفاق بعض اهل الحل والعقد واتفاق العوام
والقيد الثالث وهو من امة محمد صلى الله عليه وسلم يخرج اتفاق اهل الحل والعقد من الامم السالفة
والقيد الرابع وهو في عصر ليندرج فيه اجماع كل عصر فانه لو لم يكن هذا القيد يوهم
ان الاجماع انما ينعقد باتفاق اهل الحل والعقد في جميع الاعصار الى يوم القيامة والقيد
الخامس وهو على واقعة اي حكم واقعة ليعم الاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية
قوله مسئلة ونفاه بعضهم قالوا ان كان عن دليل قطعي لاحالته العادة والا فعن ظني
فالكل ان تباين قرائحهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف كما يحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد
في وقت واحد قلنا لم يستلزم القاطع لعدم الحاجة وانما يكون اذ لو لم يكن نفس الاجماع كافيا وفيه
النزاع ولا يمتنع الاتفاق على الدليل الظني فان اهل الكتابين والفلاسفة والمجوس متفقون
على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وعلى قدم العالم والتثنية استنادا الى شبهة يناقضها
القواطع فكيف يمتنع على ظني لم يعارضه قطعي وخرج ما يتلو به لعدم الداعي الى اسقاط
ذلك لو امتنع اجماع الكل على اركان الاسلام ونحوها من الاحكام التي لم يكن طريق علمها او
الوقوع دليل الصورة لما فرع من تعريف الاجماع شرع في بيان احكامه امكان ثبوته اختلفوا
في امكان ثبوت الاجماع عادة فاثبته الاكثرون ونفاه الاقلون قالوا يمتنع ثبوت الاجماع
لان اتفاقهم على ذلك الامر ان لم يكن عن دليل فهو باطل قطعا وان كان عن دليل قطعي اي لا
يحتمل التاويل فقد احالته العادة فانه لو لم يكن محالا عادة لنقل فان العادة تحيل تواطؤ الجمع
الكثير في اخفاء الدليل القاطع وان لم ينقل الدليل القاطع فيكون محالا عادة وان كان عن دليل
ظني فاحالته اكد فانهم مع كثرتهم وتباين قرائحهم ودواعيهم المقتضي للاختلاف في الاعراف
بالحكم العادة تحيل العادة اتفاقهم على الحكم الواحد كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد
في وقت واحد قلنا لا نسلم ان اجماعهم اذا كان عن دليل قاطع تحيله عادة فانه يجوز عادة ان
سقط الدليل القاطع لعدم الحاجة اليه فانه انما يدعو الحاجة اليه ان لو لم يكن نفس الاجماع
على ذلك الحكم كافيا عنه وفيه النزاع ولا يمتنع الاتفاق اذا كان الدليل ظنيا فانه لا يمتنع عادة
اتفاق جمع كثير على حكم دليل ظني فان اهل الكتابين اليهود والنصارى والفلاسفة والمجوس اتفق
كل منهم



منهم على امر مستنده شبهة ضعيفة يناقضها القواطع اما اليهود والنصارى فاتفاقهم
على انكار نبوة محمد عليه السلام واما الفلاسفة فاتفاقهم على قدم العالم واما المجوس فاتفاقهم
على التثنية فكيف يمتنع اتفاقهم على ظني لم يعارضه القطعي وخرج عنه امتناع اتفاق الجمع
الكثير على اكل طعام واحد في وقت واحد لعدم الداعي فان دواعي الاكل بالنسبة الى الطعام
مختلفة على ان جميع ما ذكروه منتقض بالواقع من اجماع الكل على اركان الاسلام كالصلوات
الخمس المكتوبة وصوم رمضان ووجوب الزكوة والحج وغيرها من الاحكام التي لم
يكن طريق العلم بها الضرورة والوقوع دليل الصحة والزيادة قوله وهو واقع
ونفاه بعضهم مصيرا الى انه موقوف على السماع من كل من اهل الحل والعقد او مشاهدته
فعل او ترك دال عليه وهو موقوف على معرفتهم مع تفرقهم وتباعد اوطانهم وانه متعذر
ومع الامكان فقد لا يفيد اليقين بانه معتقده لجواز الاخبار والفعل على خلاف ما عنده
ولو حصل اليقين فالرجوع ممكن قبل الوصول الى الباقي قلنا باطل بالواقع فانا نعلم
ان مذهب جميع الحنفية جواز قتل المسلم بالذمي وان جميع الشافعية نقيضه مع تلك
التشكيكات فان قيل مستند الى معرفة قول الائمة والباقون مقلدون وليس نص
في الاجماع يكون مستندا قلنا وان سلم في هذه الصورة فلا يسلم في اتفاق اهل الكتابين على
انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ولم يظهر لنا مستندهم من قول يمتنع تعدده ° المتفق
على امكان ثبوت الاجماع اختلفوا فذهب الاكثرون منهم الى امكان معرفته والاطلاع
عليه ونفاه الاقلون مصيرا منهم الى ان معرفة اتفاقهم على الحكم الواحد موقوفة على السماع
من كل واحد من اهل الحل والعقد او مشاهدة فعل او ترك منه يدل عليه وذلك يتوقف
كله على معرفة كل واحد منهم وذلك مع كثرتهم وتفرقهم في البلاد النائية والاماكن البعيدة
متعذر عادة وبتقدير المعرفة بكل واحد واحد منهم فمعرفة معتقده انما يكون بالوصول
اليه والاجتماع به وهو ايضا متعذر وبتقدير الاجتماع به وسماع قوله ورؤية فعله
او تركه فقد لا يفيد اليقين بانه معتقده لجواز ان يكون اخباره وما شاهد من فعله او تركه
على خلاف معتقده لغرض من الاغراض وبتقدير حصول العلم بمعتقده فلعله يرجع عنه قبل
الوصول الى الباقي وحصول العلم بمعتقدهم فلا اجماع قلنا جميع ما ذكرتموه باطل بالواقع
فانا نعلم قطعا ان مذهب جميع الحنفية صحة جواز قتل المسلم بالذمي وان مذهب جميع الشافعية
نقيضه اي امتناع قتل المسلم بالذمي مع وجود جميع التشكيكات والوقوع في هذه الصور
دليل الجواز المعادي والزيادة فان قيل علمنا بان مذهب جميع الحنفية ومذهب جميع الشافعية

مستند الى معرفة قول الامامين في ذلك هو قول واحد يمكن الاطلاع عليه فعلمنا ان من
كل من بعده ذلك لا كذلك الاجماع فانه لا نص فيه عن الله تعالى ورسوله عليه الصلوة والسلام
يكون مستند اجماعهم ولو عرف ذلك لكان هو الحجة قلنا هذا وانتم في هذه الصورة فلانا
فيما نعلمه قطعا من اتفاق اهل الكتابين اليهود والنصارى على انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
ولم يظهر لنا مستندهم في قولهم نعلمه فانه لم يظهر لنا انه قول موسى ولا عيسى ولا
قول واحد معين حتى يكونوا اتباعا لهم في ذلك لا اتباعهم لهم هو الجواب ههنا هو الجواب في
محل النزاع **قوله** تنبيه اذا تصور الاطلاع عليه فنقل الاجماع السابق ان كان
باجماع كل عصر كان كالحديث المتواتر وان كان بآحاد كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب
رسول الله كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحريم نكاح الاخت في عدة الاخت
كان كنقل السنة بالآحاد فهو مقطوع باصله مظنون الطريق فيوجب العمل دون العلم
فيقدم على القياس ومن الفقهاء من انكر نقله آحادا اذا ثبت امكان الاطلاع على الاجماع
وكما ثبتت السنة في حقنا بدليل قاطع وبدليل ظني فكذا الاجماع فنقل الاجماع السابق
ان كان باجماع كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل الحديث المتواتر وان كان نقل الاجماع
السابق الينا بآحاد بان نقل ثقة مثلا ان الصحابة اجمعوا على كذا كما روي عن عبيدة
السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي الله عنهم على شيء كاجتماعهم
على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالصبح وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة
الاخت كان هذا النقل بمنزلة نقل السنة بالآحاد فهذا الاجماع مقطوع باصله مظنون
في الطريق لانه نقل الينا بالآحاد فيوجب العمل دون العلم فيقدم على القياس ومن الفقهاء
من انكر نقل الاجماع آحادا لانه دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل
الواحد ليس بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انه لا يثبت بنقل الآحاد اجماعا
قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا للعمل وثبوته بنقل
الآحاد غير ممتنع كالخبر الواحد **قوله** مسئلة الحق ان الاجماع حجة قاطعة خلافا
للخوارج والنظام لنا ومن يشاقق الرسول الآية توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين و
كان محرما فوجب اتباعه وبين المشاقة المحرمة في التوعد وايضا فتطيعها الكريمة جميعا ولا تفرقوا و
خلاف الاجماع تفرق فان تنازعتم في شيء فردوه والمشروط عدم عند عدم شرطه فالاتفاق
كاف ومن السنة لا تجتمع امتي على الضلالة ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ولا تزال
طائفة من امتي ظاهرين على الحق من خرج عن الجماعة فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ونحوها
مما

مما اجتمع السلف على العمل بها ولانهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف والعادة تحيل
اجتماع العدد الكثير من المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع فوجب تقدير نص فيه و
ايضا اجمعوا على تقديمه على قواطع الادلة فكان قاطعا والا تعارض الاجماعات لعدم تقدم
غير القاطع على القاطع بالاجماع فلما فرغ من ثبوت الاجماع وثبوت العلم به شرع في اثبات حجيته
والحق ان الاجماع حجة شرعية قاطعة يجب العمل به خلافا للخوارج والنظام من المعتزلة واحتج
اهل الحق في ذلك بالكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فبقوله تعالى ومن يشاقق الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم
وساءت مصيرا وجه التمسك بالآية انه تعالى توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فكان
محرما لانه لو لم يكن محرما لما توعد عليه وايضا لو لم يكن محرما لما حسن جمعه وبين مشاقة
الرسول في التوعد لانه لا يحسن الجمع بين المحرم والمباح في التوعد جميعا ومنه قوله تعالى
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وجه الاحتجاج بها انه تعالى نهى عن التفرق ومخالفة
الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنى لكون الاجماع حجة سوى النهي عن مخالفته ومنه
قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم
في شيء فردوه الى الله والرسول وجه الاحتجاج بالآية انه تعالى شرط التنازع في وجوب
الرد الى الله ورسوله والمشروط يعدم عند عدم شرطه وهذا يدل على انه اذا لم يوجد التنازع
فالاتفاق على الحكم كاف عن الكتاب والسنة ولا معنى لكون الاجماع حجة الا ذلك واما السنة
فمنها قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع امتي على الضلالة وقوله ما رآه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن وقوله لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق وقوله من خرج عن الجماعة
فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ونحوها من الآحاد التي لا تحصى كثرة وقد اجمع السلف
من الصحابة والتابعين على العمل بها ولم ينكرها منكر ولم يدفعها دافع واما المعقول فتقريره
ان الدليل القطعي دال على تخطئة مخالف الاجماع وكل ما دل الدليل القاطع على تخطئة مخالفه
يكون حجة قطعية اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلانه لو لم يكن الدليل القطعي دالا على
تخطئة مخالف الاجماع لما اجمع الائمة المجتهدون على القطع بتخطئة المخالف للاجماع واللازم
باطل لانا علمنا بالنقل المتواتر انهم اجمعوا على تخطئة مخالف الاجماع فيلزم بطلان الملزوم بيان
الملازمة ان العادة تحيل اجتماع العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع في شرعي من غير قاطع
دال على ما اجمعوا عليه فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع
ولانا علمنا بالتواتر ان العلماء المحققين المجتهدين اجمعوا على تقديم الاجماع على قواطع الادلة فوجب

ان يكون الاجماع قاطعا لانه لو لم يكن الاجماع قاطعا لزم تعارض الاجماعين واللازم باطل
فالملزوم مثله بيان الملازمة انا علمنا ايضا انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غير القاطع
فهذا الاجماع يقتضي تقديم القاطع على غيره فلو لم يكن الاجماع دليلا قاطعا لكان الاجماع الاول
الدال على تقديم الاجماع على النص القاطع مقتضيا لتقديم غير القاطع الذي هو الاجماع على القاطع
فلزم تعارض الاجماعين لان احدهما يقتضي تقديم القاطع على غيره والاخر يقتضي عدم تقديمه
واما بيان بطلان اللازم فلان العادة تقتضي بامتناع وقوع التعارض بين اقوال مثل هذا
العدد من العلماء المحققين المجتهدين قوله فان قيل مشروط بمشاقة الرسول سلمنا
الانفراد لكن سبيل غير المؤمنين الكفر واللام في المؤمنين للاستغراق فان الاختصاص باهل
عصر عصر يمنع انه يعم الجاهل وان السبيل مفرد فلا يعم والا لوجب متابعتهم فيما فعلوا مباحا
وقد حكموا باباحته ولوجب اتباعهم في اجماعهم على جواز الاجتهاد في الحكم قبل الاتفاق عليه وا
تباعهم في امتناعه بعده وهو متناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلعم
وترك مشاقته او في الايمان وهو ارجح لاعمال اللفظ في زمنه عليه السلام والاجماع خاص
بما بعده وايضا مشروط بسبق تبين الهدى المعرف باللام المستغرق لكل هدى حتى
اجماعهم على الحكم الشرعي وتبين الهدى بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع هدى وليس هو
الاجماع وغيره كاف عنه سلمنا الاطلاق لكن المراد الائمة المعصومون ومن فيهم المعصوم لان
سبيلهم حينئذ حق على انه معارض بقوله تبيانا لكل شيء فردوه الى الله والى الرسول ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والنهي دليل التصور فلا عصمة وقد سال
عليه السلام معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر الاجماع واقره ومن الاحاديث التي تشهد بخلو
العصر عمن تقوم بهم الحجة لا ترجعوا بعدي كفارا وحتى اذا اتخذ الناس رؤساء جهالا ثم تبقى حثالة
كحثالة التمر والشعير لا يعبأ الله بهم وقوله ولا تفرقوا اي في الاعتصام كقوله لنا ادخلوا البلد
ولا تفرقوا اي في الدخول فاذا لم يعلم ان الاجماع اعتصام لم يكن التفرق منهيا وان سلم لكنه
مخصوص بما قبل الاجماع فان كل الاحاد مخاطب بان يعمل بالاجتهاد ولو راى مخالفة والتفرق مأمور به
وسقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع ان كان بناء عليهما فهما كافيان والا
نفيه يجوز الاجماع من غير دليل على ان انتفاء الشرط ممنوع فان الكلام مفروض في نزاع العلما
خرج الاجماع من تقليدهم واما السنة فاحاد ولئن سلم التواتر لكن يجوز ارادة عصمتهم عن الكفر
من عدم بلوغ شبهة او عن الخطا في الشهادة في المعاد وفيما يوافق المتواتر ترجح انه يجوز ارادة
كل الامة لا يصح كل عصر وان سلم فلم لم يكن حجة على المجتهد نتج ان كل مجتهد مصيب فقد لزم
الاجماع



الاجماع او بالاجماع بعض يتوقف على كونه موجودا ورواه لاحالة العادة يبنى على التواتر وليس
بشرط ۞ لما فرغ من بيان ادلة حجية الاجماع شرع في الاعتراضات على الادلة على ترتيبها
اما على آية المشاقة بان التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مشروط بمشاقة الرسول
والمشروط باق على العدم عند عدم الشرط سلمنا انفراد اتباع غير سبيل المؤمنين
بالتوعد من غير ان يكون مشروطا بمشاقة الرسول لكن سبيل غير المؤمنين هو الكفر ولا
نسلم ان من شاق الرسول وكفر يكون متوعدا بالعقاب وذلك لا يدل على وجوب اتباع
سبيل المؤمنين سلمنا ان سبيل غير المؤمنين ليس الكفر لكن اللام في المؤمنين للاستغراق
يتناول سبيل جميع المؤمنين وجميع المؤمنين كل من آمن بالله ورسوله الى يوم القيمة وذلك
لا يدل على انما وجد من الاجماع في عصر عصر حجة فان الاختصاص باهل عصر عصر يمنع ان
المؤمنين عام في كل عالم وجاهل والجاهل غير داخل في الاجماع المتبع وما دون ذلك فلانه
غير دال عليه سلمنا ان المراد بالمؤمنين اهل الحل والعقد في عصر عصر لكن السبيل مفرد
لا عموم فيه فلا يقتضي اتباع كل سبيل وذلك لانه لو عم لوجب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه
من المباحات لانهم فعلوه ولا يجب لانهم حكموا باباحته ولوجب اتباعهم في اجماعهم قبل الاتفاق
على حكم من الاحكام على جواز الاجتهاد فيه لكل احد واتباعهم في امتناع الاجتهاد فيه
بعد اتفاقهم عليه وذلك متناقض فتعين التاويل بمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم
وترك مشاقته او لمتابعة سبيلهم في الايمان واعتقاد دين الاسلام والحمل على ما ذكر من التاويل
ارجح من الحمل على الاجماع لانه يلزم من الحمل على ما ذكر من التاويل اعمال اللفظ في زمن النبي صلعم
وفيما بعده والحمل على الاجماع يقتضي ان يكون الاعمال خاصا بما بعد وفاة النبي صلى الله عم
لاستحالة الاحتجاج بالاجماع في زمانه سلمنا ان المراد به اتباعهم فيما اجمعوا من الاحكام
الشرعية لكنه مشروط بسابقة تبين الهدى المعرف باللام المستغرق لكل هدى حتى
اجماعهم على الحكم الشرعي بدليل قوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى وانما يتبين الهدى بدليله
واذا كان الاجماع من جملة الهدى فلا بد من تقدم بيانه بدليله فلزم تقدم دليل كون الاجماع
هدى ودليل كون الاجماع هدى ليس هو نفس الاجماع بل غيره وغيره كاف عن اتباع
الاجماع سلمنا وجوب اتباع سبيل المؤمنين مطلقا لكن المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون
لان سبيلهم لا يكون الا حقا والمؤمنون الذين فيهم المعصوم لان سبيلهم سبيل المعصوم
لا يكون الا حقا سلمنا دلالة ما ذكرتم على كون الاجماع حجة لكنه معارض بالكتاب والسنة و
المعقول اما الكتاب فقوله تعالى تبيانا لكل شيء فانه يدل على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله

فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول اقتصر الرد على الكتاب والسنة وذلك يدل
على عدم الحاجة الى الاجماع وقوله تعالى ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون نهى كل الامة عنهما نهي المعصيتين وذلك يدل على تصور
ما منهم وتصور منه المعصية لا يكون قوله ولا فعله موجبا للقطع فلا عصمة عن الخطا
واما السنة فهو ان النبي صلى الله عليه وسلم سال معاذا عن الادلة التي يحكم بها فلم يذكر معاذ
الاجماع واقره النبي عليه السلام ولو كان الاجماع دليلا لما ساغ ذلك مع ذلك مع دعو الحاجة
اليه وبالاحاديث الدالة على خلو العصر عمن تقوم الحجة بقوله نحو قوله لا ترجعوا بعدي
كفارا فانه نهى الكل عن الكفر وهو دليل جوازه ووقوعه منهم وقوله ان الله لا يقبض العلم انتزاعا
ولكن يقبض العلما حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس روسا جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا
واضلوا وقوله خير القرون قرني الذي انا فيه ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب الا
تعبا الله بهم والاعتراض على الاحتجاج بقوله ولا تفرقوا بان النهي عن التفرق في كل شيء على سبيل
العموم ممنوع بل المراد التفرق في الاعتصام بحبل الله فانه هو المفهوم من الاية كقول القائل
لعبيده ادخلوا البلد اجمعين ولا تتفرقوا فانه يفهم منه النهي عن التفرق في دخول البلد فاذا لم
نعلم ان ما اجتمع عليه اهل العصر اعتصام بحبل الله لم يكن التفرق منهيا عنه وان سلم ان
النهي عام في كل تفرق لكنه مخصوص بما قبل الاجماع فان كل واحد من المجتهدين قبله مامور بان
يعمل باجتهاده والظنون في الاراء مختلفة فالتفرق مامور به لا منهي عنه والعام بعد التخصيص
لا يكون حجة وعلى الاحتجاج بقوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول بان
سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند الاجماع ان كان بناء على الكتاب والسنة فهما كافيان
في الحكم فلا حاجة الى الاجماع والا اي وان لم يكن سقوط وجوب الرد الى الكتاب والسنة عند
الاجماع بناء على الكتاب والسنة فقد يكون وقوع الاجماع من غير دليل وذلك محال بالاتفاق ومن صحة الاجماع
على انا لا نسلم انتفاء الشرط فان الكلام مفروض فيما اذا وجد النزاع ممن تاخر من المجتهدين للاجماع
المتقدم منه واما الاعتراض على الاحتجاج بالسنة فبان يقال ان السنة احاد لا تبلغ مبلغ ا
التواتر ولا تفيد القطع وليس نسلم التواتر لكن يجوز ان يراد بنفي الخطاء والضلالة عن الامة
عصمة جميعهم عن الكفر غيرا باول او يراد به عصمتهم عن الخطاء في الشهادة في الاخرة
والمعاد او فيما يوافق النص المتواتر سلمنا دلالة هذه الاخبار على عصمتهم عن كل خطا وضلال
لكنه يجوز ان يراد بالامة كل الامة اي من كل من آمن به الى يوم القيمة لا كل عصر عصر فان اهل كل
عصر عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطاء والضلال عليهم وان سلم امتناع الخطا والضلال عن الاجماع
وكل



في كل واحد من الاعصار فلم يلزم ان يكون الاجماع حجة على المجتهدين ولانه لا يجوز مع الفتوى ان
كل مجتهد في الفرعيات مصيب واما الاعتراض على الاحتجاج بالمعقول فبان يقال انتم اثبتم الاجماع
بالاجماع حيث قلتم انهم اجمعوا على القطع بتخطية المخالف فلو اثبتم الاجماع بنص قاطع لتوقف
ثبوت ذلك النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجوب ثبوت النص مستفاد من اجماعهم
على القطع بتخطئة المخالف للاجماع وبان احالة العادة اجماع العدد الكثير على القطع في
شرعي من غير قاطع اذا كان عددهم عدد التواتر فيلزم ان يكون عددهم عدد التواتر شرطا في
الاجماع وليس بشرط وبان العادة انما تحيل التعارض بين اقوال مثل هذا العدد اذا بلغ
عددهم التواتر فيلزم ان يكون التواتر شرطا للاجماع وليس بشرط قوله والجواب
اتباع غير سبيلهم متوعد عند المشاقة ولا يجوز ان يكون لغيرها منفردة والا لما حسن التوعد
وما يتعلق به من المفسدة ان كانت تنفي جهة المشاقة فذكرها كاف وان لم يكن لزم التوعد
عليه والسبيل المطلق فلا يخصص بكفر ولا غيره والا كان اللفظ مبهما وهو خلاف الاصل
ولا يصح ان يعم الكل الى القيامة لان المؤمنين حقيقة الاحياء المتصفون به ومن مات او لم
يوجد ليس بمؤمن حقيقة على ان المراد الحث على متابعة سبيلهم والحمل على ذلك يبطل وكون
الجاهل غير مراد مختلف لشرع فالمخصوص حجة لما سياتي وتخصيص لفظ السبيل الا بين ودفع
التناقض ان فعلهم المباح وان كان سبيلا لحكمهم بجواز الترك سبيل ولا يلزم من محال العذ الا به
في وجوب اتباع الفعل في الفهم في اتباعهم في اعتقاد جواز الترك وبذلك التاويلات بخصصات
السبيل من غير ضرورة فلا يقبل وتبين الهدى شرط التوعد على المشاقة لا اختصاص
اطلاقا فلمن عرف الهدى اولا والا لم يكن مشاقا وايضا فتبين الاحكام الفروعية ليس
شرطا في المشاقة فانه يتبين صدق الرسول وجاء عنه كان مشاقا وان جهلها فلا
يكون شرطا للوعيد بالاتباع واحق ان الاية ظاهرة لا قاطعة وحسنه لا يصح التمسك به
الا بالاجماع وهو دور ولا يلزم هذا في القياس المثبت بالاجماع لان الظاهر لم يثبت
بالقياس واشتراط المعصوم ممنوع بما تقرر في الكلام وكونه تحصيلا غير ضروري على
التوعد لا حق باتباع غير سبيلهم وعندهم باتباع غير سبيل المعصوم وحده وهو خلاف
الظاهر وعن المعارضة انه لا ينافي ما اسناه من كون الاجماع حجة ومن كون الكتاب تبيانا لكل
شيء وعن الثانية القول بالموجب فانا انما زعمنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة
والتبيانه بهما وعن الاخرين ان المراد كل واحد من الامة ولا يلزم من جواز المعصية على الافراد
جوازها على المجموع ولو دل فالجواز عقلي فلا يلزم الوقوع وتكفيك نبيه عليه السلام ان يكون

من الجاهلين والكافرين مع العلم بعصمته وبان نبيا ما لم يعص علم ان الله تعالى عالم بعصمته
لتعلق العلم بذلك مع كونه منهيا عنها وترك تعداد الاجماع لكونه ليس بحجة حسبه على انه
معارض بما يدل على بقاء من يقوم بهم الحجة لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيمة
ويجب حمل النهي عن التفرق على العموم والا لما فاد عنه افادة الامر بالاعتصام والاصل
التاسيس دون التاكيد والامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم
كما سياتي وان كان الاجماع يستدعي دليلا فانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز
ان يكون قياسا والسؤال الثاني مشكل واما السنة احاد الا ان العلم القطعي حاصل
من مجموعها لقصد تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم امته كما علم وجود حاتم وشجاعة علي بكاف
اجماعهم على قول او فعل حجة ولم يجتمعوا على خطا ولانه لم يكثر في الجمل بها ولا نقل الجمل
وهو منكر فلا قطع وفي الاستدلال بها دور لثبوتها به لانا نقول لو وجد لاشتهر بسبب
ما ثبت به بل باحالة العادة الاحتجاج بما لا اصل له في الاصول ولا دور فانا اثبتنا كونه حجة
بنص مستفاد عن صورة من صور الاجماع بطريق عادي لا بالاجماع وبتوقف احالة العادة على التواتر
ممنوع ه واوردوا بعض الاعتراضات على الترتيب اما على الاول فبان يقال اتباع غير سبيل
المؤمنين متوعد عند المشاقة بلا خلاف وحينئذ لا يخلو اما ان يكون التوعد لمفسدة متعلقة
به اولا لمفسدة لا جائز ان يكون لغير مفسدة لانه لو كان لغير مفسدة لما حسن التوعد عليه
فانما لمفسدة منه لو اعد عليه بلا خلاف واللازم باطل والملزوم كذلك فتعين ان يكون
التوعد لمفسدة متعلقة باتباع سبيل المؤمنين والمفسدة المتعلقة به ان كانت من جهة
مشاقة الرسول فذكر المشاقة كاف في التوعد ولا حاجة الى قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين
وان لم يكن المفسدة المتعلقة به من جهة مشاقة الرسول لزم التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين
سواء حدثت المشاقة او لم توجد والسبيل الطريق وذلك يعم تحريم كل سبيل هو غير
سبيل المؤمنين لانه طريق غير المؤمنين ولهذا فان من اختار لنفسه حالة وتمسك بها وكان
معروفا بها يقال انه طريقه وسواء تعددت الاحوال او اتحدت واذا ثبت فلا يسلك سبيل
التجار رحمهم الله بفعل افعالهم وتزيى بزيهم وتخلق باخلاقهم وجرى على عاداتهم وعلى هذا فيمتنع
تخصيص سبيل التوعد على اتباعه اذا كان غير سبيل المؤمنين بشيء معين من كفر وغيره بل يعم ذلك
كل ما كان مخالفا لطريق الامة وسبيلهم فانه لو لم يعتبر على هذا الوجه لكان لفظ السبيل مبهما
وهو خلاف الاصل ولا يصح ان يراد بسبيل المؤمنين كل من آمن به الى يوم القيمة لان المؤمنين
حقيقة لا حيا لان لفظ المؤمنين حقيقة انما يكون لمن هو متصف بالايمان والاتصاف بالايمان
مشروط



مشروط بالوجود والحياة ومن لا حياة له ممن مات او لم يوجد بعد ليس بمؤمن حقيقة فلفظ
المؤمنين حقيقة وانما يصدق على اهل كل عصر دون من تقدم او تاخر وهذا وان منع من الاحتجاج
باجماع اهل العصر على من بعدهم فلا يمنع من الاحتجاج به على من في عصرهم وهو خلاف مذهب المخالف
على ان المراد من الاية انما هو الحث على متابعة سبيلهم وحمل المؤمنين على كل من آمن به الى يوم
القيمة يبطله اذ لا حث في يوم القيمة وكون الجاهل غير مراد محتمل فيه ولئن سلم ان الجاهل
خرج عن المؤمنين فصار المؤمنون عاما مخصصا فالعام المخصص حجة لما سياتي ويجب
ان يعتبر عموم لفظ السبيل الماثر قولهم يلزم من ذلك وجوب اتباع اهل الاجماع فيما فعلوه
من المباحات وحكموا بكونه مباحا وهو ساقط قلنا دفع الساقط بان الاية وان دلت على
وجوب اتباع المؤمنين في كل سبيل لهم ففعلهم للمباح سبيل وحكمهم لجواز الترك سبيل ولا
يلزم من مخالفة الاية في وجوب اتباع الفعل مخالفتها في اتباعهم في اعتقاد جواز تركه قولهم يعني
تاويلها لمتابعة سبيلهم في اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وترك مشاقته او اتباعهم في الايمان
او في الجهاد قلنا تلك التاويلات تخصيصات للسبيل من غير ضرورة ودليل فلا يقبل
قولهم انه مشروط بسبق تبين الهدى للاية قلنا تبين الهدى شرط التوعد على المشاقة
لا التوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين لاختصاص اطلاق المشاق لمن عرف الهدى فان المشاقة
لا تكون الا بعد تبين الهدى ومعرفته بدليل الهدى ومن لم يعرف ذلك لا يوصف بالمشاقة
وايضا تبين الاحكام الفرعية ليس شرطا في مشاقة الرسول فان من تبين له صدق
الرسول صلى الله عليه وسلم وحاد عنه كان مشاقا وان جهل الفروع واذا لم يكن معرفة
الاحكام الفرعية شرطا في المشاقة فلا يكون شرطا في لحوق الوعيد باتباع غير سبيل
المؤمنين ثم قال المصنف الحق ان الاية ظاهرة في وجوب متابعة الاجماع لا قاطعة
لان اتباع سبيل المؤمنين عام يتناول اتباعهم في متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم
او اتباعهم في مناصرته ودفع الاعداء عنه واتباعهم في الاقتداء به او اتباعهم في الايمان به
ودلالة العام على فرد من الافراد على التعيين ليس بقطعي لجواز تخصيص العام واخراج
ذلك الفرد منه واذا كان ظاهرا غير قطعي لم يصح التمسك به في كون الاجماع حجة للزوم الدور
لان التمسك بالظاهر انما يصح اذا ثبت انه حجة والظاهر انما ثبت كونه حجة بالاجماع فلو اثبتنا
كون الاجماع حجة بها لزم الدور في القياس المثبت لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الا
بصار ولو ان الظاهر كونه حجة لم يثبت بالقياس فلا يلزم الدور واعلم ان ما ذكره المصنف
من التزييف في التمسك بالاية انما استفاده من ابن الحاجب وفيه نظر لانه انما يلزم الدور اذا

اذا لم يكن غير الاجماع دليلا على ان الظاهر حجة وهو ممنوع لجواز ان يكون نص قاطع دالا
على كون الظاهر حجة والذي يدل على تقدير نص قاطع ان العلماء المجتهدين اجمعوا على القطع
بوجوب العمل بالظاهر والعادة تقتضي ان مثل هؤلاء العلماء المجتهدين لا يجمعوا على القطع
الا بقاطع وذلك القاطع لا يكون اجماعا والا لزم الدور او التسلسل فتعين ان يكون نصا
قاطعا لا يقال لم لا يجوز ان يكون نصا قاطعا فانه لا يجوز ان يكون لهم مستند الا قطعيا لانا
نقول هذا المنع لا يضر لان المقصود دفع الدور وهو حاصل ثم عاد المصنف الى جواب
بقية الاعتراضات قولهم المراد بالمؤمنين الائمة المعصومون او من فيهم المعصوم قلنا هذا
مبني على وجود الامام المعصوم وهو باطل وان اشتراط المعصوم ممنوع بما تقرر في
علم الكلام وان الاية عامة فتخصيصها بالائمة المعصومين وبالمؤمنين الذين فيهم
الامام المعصوم من غير ضرورة ودليل غير مقبول على ان الاية دالة على ان التوعد
لاجل اتباع غير سبيل المؤمنين وعندهم التوعد انما هو باتباع غير سبيل الامام المعصوم
وحده وهو خلاف الظاهر والجواب عن المعارضة بالاية الاولى وهو قوله تعالى
تبيانا لكل شيء انه لا ينافي ما ادعيناه من كون الاجماع حجة وبين كون الكتاب تبيانا
لكل شيء وعن المعارضة بالاية الثانية وهو قوله تعالى فردوه الى الله والرسول
القول بالموجب فانها دالة على وجوب الرد الى الله والرسول في كل ما تنازع فيه
ونحن لما تنازعنا في كون الاجماع حجة رددناه الى الكتاب والسنة واثبتناه بالكتاب
والسنة والجواب عن المعارضة بالايتين الاخيرتين وهما قوله تعالى ولا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل وقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون بانا لا نسلم ان النهي
فيهما راجع الى اجماع الامة على ما نهوا عنه بل المراد منه رجوع النهي الى كل واحد على
انفراده ولا يلزم من جواز المعصية على كل واحد جوازها على المجموع ولو سلم ان النهي
دل على جواز المعصية على المجموع فالجواز عقلي ولا يلزم من الجواز الوقوع ويكفيك
في سند المنع نهيه عليه السلام ان يكون من الجاهلين والكافرين حيث قال تعالى ولا تكونن من الجا
هلين وقال لئن اشركت ليحبطن عملك او ورد ذلك في معرض النهي مع العلم بكون الرسول
عليه السلام معصوما من ذلك وبانه مما لا يصدر منه معصية علمنا ان الله تعالى عالم
بعصمته عن المعاصي فيكون معصوما عنها لتعلق علم الله تعالى بانه لم يصدر منه معصية
مع كونه في ذلك الشخص منهيا عن المعاصي فانا نعلم ان كل احد منهي عن الزنى والشرب و
القتل وغير ذلك من المعاصي واما لم يذكر المصنف سعاد الاجماع وتركه لكون الاجماع ليس بحجة
حينئذ



حينئذ اي في زمن النبي صلى الله عليه وسلم على انه حدث بعده والاحاديث الدالة على خلو
العصر عمن تقوم بهم الحجة معارضة بما يدل على بقاء من تقوم بهم الحجة نحو قوله صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله حتى يظهر الدجال وقوله صلى الله عليه وسلم
لا تزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق الى يوم القيامة والجواب عن الاعتراض على الاية
الثانية الدالة على كون الاجماع حجة وهي قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ولا
تفرقوا بانه يجب حمل النهي عن التفرق على العموم اي التفرق في كل شيء لان النهي
عن التفرق مع الاعتصام بحبل الله افاد غير ما افاده الامر بالاعتصام به فكان تاكيدا
والاصل في الكلام التاسيس دون التاكيد وبانه غير مخصوص بما قبل الاجماع فان
الامر والنهي انما هو مع اهل كل عصر بتقدير وجودهم وفهمهم كما سيأتي تقريره في الاوامر
والنواهي ولا يلزم من عدم البناء عليهما تجويز الاجماع لا عن دليل فان الاجماع وان كان
يستدعي دليلا وانحصاره في الكتاب والسنة ممنوع لجواز ان يكون قياسا واستنباطا
واما السؤال الثاني وهو قولهم انا لا نسلم انتفاء الشرط فمشكل جدا واما السنة
اي الجواب عن الاعتراض على السنة التي احتج بها في كون الاجماع حجة فبان يقال انها وان
كان كل واحد منها احادا الا ان العلم القطعي لكل عاقل حاصل بمجموعها لقصد النبي
صلى الله عليه وسلم تعظيم امته وعصمتهم عن الخطا كما علم قطعا جود حاتم وشجاعة علي
وكان اجماعهم على قول او فعل حقا ولم اجتمعوا على خطاء فبان هذه الاحاديث لم
تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة ومن بعدهم متمسكا بها فيما بينهم في اثبات الاجماع من غير
خلاف فيها ولا نكير في العمل بها الى زمان وجود المخالفين والعادة جارية بامتناع اجماع
الجمع الكثير مع تكرر الازمان واختلاف هممهم ودواعيهم على الاحتجاج بما لا اصل له في اثبات
اصل من اصول الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان تنبه احد
على فساده واظهار النكير فيه ولا يقال يحتمل ان منكرا انكر ولم ينقل التنازع هذا الاحتمال
فلا قطع قولكم ان الصحابة والتابعين استدلوا بها على الاجماع ممنوع ولئن سلم استدلالهم
على الاجماع بهذه الاحاديث لكنه دور لثبوت الاحاديث في كونها حجة بالاجماع فيلزم الدور
لانا نقول الاجماع من اعظم اصول الدين فلو وجد فيما يستدل به على الاجماع نكير لاشتهر
ذلك فيما بينهم وعظم الخلاف فيه كما اشتهر اختلافهم فيما هو دونه من مسائل الفروع كاختلافهم
في دية الجنين وقوله انت علي حرام وهو صحا الدر ومسائل الجد والاخوة الى غير
ذلك وليس هذا الاجتهاد في كونها حجة ثابتة بالاجماع بل باحالة العادة الاحتجاج بما لا صحة له

في الاصول والجواب منع الاعتراض على المعقول بانه لا دور فانا لم نثبت كون الاجماع
حجة بنص يتوقف ثبوته على كون الاجماع حجة حتى يلزم الدور بل اثبتنا كون الاجماع
حجة بنص يستفاد من وجود صورة من صور الاجماع واستفادة ثبوت ذلك النص من تلك
الصورة بطريق عادي لا يكون الاجماع حجة فلا يكون دور لان كون الاجماع حجة حينئذ
توقف على ثبوت النص القاطع وثبوت النص القاطع على كون الاجماع حجة لان وجود تلك
الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة واما
قولهم احالة العادة اجماع العدد الكثير على القطع في شرعي من غير قاطع انما يكون اذا
كان عددهم عدد التواتر فممنوع فان العادة تحيل اجماع العلماء المحققين المجتهدين
على القطع في شرعي من غير قاطع سواء بلغ عددهم التواتر او لا قوله مسئلة
لا اعتبار بالكافر لان ادلة الاجماع لا اشعار لها به وهو غير مقبول القول فلا اعتبار
به في حجة شرعية اتفق القائلون بكون الاجماع حجة على انه لا اعتبار بالكافر في
الاجماع لان الاجماع انما عرف كونه حجة بالادلة وادلة الاجماع لا اشعار لها باعتبار من
ليس من اهل القبلة في الاجماع لان الكافر غير مقبول القول فلا اعتبار بقوله في اثبات حجة
شرعية قوله مسئلة ولا باتفاق جميع الملة الى القيمة لافضائه الى ابطال الاجماع لعدم
كمال المجتهدين قبلها وارتفاع التكليف بعدها اتفق القائلون بكون الاجماع حجة
انه لا اعتبار ايضا في الاجماع باتفاق جميع اهل الملة الى يوم القيمة لافضائه الى ابطال
الاجماع لانه حينئذ لم يمكن الاحتجاج بالاجماع اما قبل يوم القيمة فلعدم كمال المجتهدين
قبل القيامة واما يوم القيمة فلارتفاع التكليف بعد القيامة قوله ولا بقول
العامي واعتبره القاضي لنا قول الامة انما كان حجة لعصمتها ولا يمتنع كونها صفة الهيئة
الاجتماعية ومخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جائز لنا انه مقلد فلا يعتبر خلافه ولانهم
من اهل الاستدلال ليستدلوا الاحتجاج وليس هو من اهله كالصبي والمجنون والسلف متفقون
على عدم اعتباره اتفق الجمهور على انه لا اعتبار في الاجماع بقول العامي ايضا واعتبر
العامي ابو بكر الباقلاني قول العامي في انعقاد الاجماع لان قول الامة انما كان حجة لعصمته
الا ممتنع عن الخطا لما دلت عليه الدلايل السمعية ولا يمتنع كون العصمة صفة الهيئة الاجتماعية
الحاصلة من الخاصة والعامة واذا كانت العصمة صفة الهيئة الاجتماعية لا يلزم ان يكون العصمة
الثابتة للمجموع ثابتة للبعض فان مخالفة حكم المجموع لحكم الافراد جائز اجاب الجمهور فان
العامي مقلد للمجتهدين لنا ان العامي يلزمه المصير الى اقوال العلماء بالاتفاق فلا يعتبر خلافه
فيما



فيما يجب عليه التقليد ولان الاجماع انما يعتبر قولهم اذا كان مستندا الى مستند لان الثبت
بلا احتجاج فان اثبات الاحكام من غير دليل محال والعامي ليس هو من اهل الاستدلال
والنظر فلا يكون قوله معتبرا كالصبي والمجنون والسلف متفقون على انه لا عبرة بموافقة
العامي ولا بمخالفته قوله منهم من ادخل الاصولي والفقيه الحافظ بطريق
الاولى ومنهم من منع ومنهم من ادخلهما نظرا الى تفاوت الرتبة ومنهم من طرد نظرا الى عدم اهلية الاجتهاد
ولو فصل فاعتبر الفقيه ومنهم الاصولي لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد
وقال بادخال العامي في الاجماع قال بادخال الاصولي الذي ليس بفقيه وبادخال الفقيه
الحافظ لاحكام الفروع ومن منع ادخال العامي في الاجماع اختلفوا فمنهم من ادخل الاصولي والفقيه
الحافظ نظرا الى تفاوت الرتبة فانهما اشتملا على ما لا وجود له في العامي من الاهلية ودخولهما
في عموم لفظ الامة في الاحاديث السابق ذكرها ومنهم من طرد المنع نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة
في ائمة اهل الحل والعقد من المجتهدين ومنهم من فصل بين الاصولي والفقيه وهولاء اختلفوا فمنهم
من اعتبر الفقيه الذي ليس باصولي والغى قول الاصولي الذي ليس بفقيه ومنهم من اعتبر قول
الاصولي دون الفقيه لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام على اختلاف
اقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقي الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها بخلاف
الفقيه قوله مسئلة ولا بقول المجتهد المبتدع الذي لا يكفر ببدعته ومنهم من اعتبره نظرا
الى دخوله في مفهوم الامة واهل الحل والعقد وفسقه به لا يخل باهلية الاجتهاد مع ان الظاهر
صدقه فيما يخبر به عن اجتهاده او بالقراين لنا انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله في اخباره
فالتحق بالكافر ولانه لا يقلد في الفتوى فلم يعتبر خلافه كالصبي في المجتهد المبتدع الذي لا يكفر
ببدعته قد اختلفوا في اعتباره في الاجماع فمنهم من ذهب الى انه لا اعتبار بقوله ومنهم من اعتبر
قوله نظرا الى دخوله في مفهوم الامة المشهود لهم بالعصمة وانه من اهل الحل والعقد غاية
انه يكون فاسقا ببدعته وفسقه غير مخل باهلية الاجتهاد والظاهر من حاله صدقه فيما يخبر عن
اجتهاده وقد يعلم صدقه بقراين الاحوال في مسائله واذا علم صدقه وهو مجتهد كان كغيره
من المجتهدين قال المصنف انه ليس من اهل الكرامة فلا يقبل قوله كالكافر ولانه لا يجوز تقليده فيما
يفتي به فلا يعتبر خلافه كالصبي والمبتدع الذي يكفر ببدعته لا اعتبار بقوله في الاجماع بلا
خلاف قوله وليس بمخصوص باجماع الصحابة خلافا للظاهرية واحمد في رواية لنا ان الادلة
غير فاصلة قالوا بل خطاب للموجودين كنتم خير امة وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد
غير متصف بالايمان فكانوا كل الامة ومن بعدهم ليسوا كلهم من دون من تقدمهم وموتهم

في الاجماع لانه لا يطلع على الادلة الشرعية ولا يفهم الخطاب ... ولا يحصل عنده ظن ... والاصول ... في الفروع

لم يخرجوا من الامة ولذلك يمنع خلاف الواحد منهم اجماع التابعين فاذا لم يكونوا كلهم
لم ينعقد اجماعهم ان كان عن اجماع الصحابه فالاول كاف او عن قياس وجب اتفاقهم عليه
لكون مناطا وهذا مختلف فيهم او عن نص فمعرفة الصحابه لانهم طريق معرفة التابعين فلو
كان متمسكا به لما تواطئوا على تركه والاداله مخصوصة لهم كاصحابي كالنجوم اقتدوا باللذين
من بعدي ثم يفشو الكذب ثم يبقى حثالة فوجب الاقتصار عليهم ولانهم مجمعون ان كل
مسئلة خلت عن نص او اجماع مجتهد فيها فلو قيل باجماع التابعين في واقعة خلت عنهما
استلزم خرق اجماعهم على انها اجتهادية قلنا يلزم ان يقدح موت الموجود وقت الخطاب
في انعقاد اجماع الباقين لخروج بعض المخاطبين وان لا يعتد بخلاف من اسلم بعد الخطاب
ويلزم من كون التابعين ليسوا كل الامة عدم اجماع المتخلفين من الصحابه فنقول اذا
لم كل الامة المعتبرين في الاجماع والدليل كان معلوما للصحابه غير ان الواقعة مختصة
بالتابعين فاختصوا باثباتها واصحابي كالنجوم لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم والمفهوم
ليس بحجة وهذا مفهوم اللقب وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من يقوم الحجة
بهم من العلماء ولا يمكن حمل اجماعهم على تجويز الخلاف مطلقا والا لما تصور اجماع التابعين
فيها للتعارض لان الاجماعين بل لا بد من تقييد عدم الاجماع فارتفع التناقض ه ذهب
اكثر القائلين بكون الاجماع حجة الى ان الاجماع المحتج به غير مختص باجماع الصحابه
بل اجماع اهل كل عصر حجة خلافا لداود واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه لنا ان ادلة
الاجماع من الكتاب والسنة والمعقول غير فارقة بين اهل عصر وعصر بل هي متناولة
اهل كل عصر حسب تناولها لاهل عصر الصحابه القايلون بان الاجماع مخصوص بالصحابه قالوا ادلة
الاجماع غير خارجة عن الايات والاخبار التي سبق ذكرها وهي خطاب للموجودين في زمن النبي
صلعم فقوله تعالى كنتم خير امة وقوله تعالى وجعلناكم امة وسطا ومن لم يوجد لا امة
بدون من تقدمهم ومن تقدمهم بموتهم لم يخرجوا عن كونهم من المؤمنين من الامة فالصحابه اذا اتفقوا
على شيء يكون اجماعا لانهم كل الامة ومن بعدهم اذا اجمعوا على شيء لم يكون اجماعا لانهم ليسوا كل
الامة والذي يدل على ان الصحابه بموتهم لم يخرجوا عن كونهم من الامة منع خلاف الواحد من الصحابه
اجماع التابعين فانه لو ذهب واحد من الصحابه الى حكم واتفق التابعون على خلافه لم يكن اجماعهم
منعقدا واذا لم يكن التابعون كل الامة لم ينعقد اجماعهم سلمنا انعقاد اجماع التابعين لكنه معارض
بما يدل على عدم انعقاد اجماعهم وذلك لان اجماع التابعين لا بد له من دليل فان كان اجماعهم عن
اجماع الصحابه فالحكم ثابت باجماع الصحابه وهو كاف وان كان اجماع التابعين عن قياس وجب
اتفاق



الاتفاق التابعين على ذلك القياس لكونه مناطهم وليس كذلك لوقوع الاختلاف فيه هل ينعقد الاجماع
عن قياس فيما بين التابعين وان كان اجماع التابعين عن نص وجب معرفة الصحابه له لان الصحابه
طريق معرفة التابعين بالنصوص فانه لا طريق لمعرفة التابعين الا النص الا من جهة الصحابه فلو كان
ذلك دليلا يجب ان يكون متمسكا به لما تواطأ الصحابه على تركه واهماله ولان الاصل ان لا يرجع الى
قول احد سوى الصادق المؤيد بالمعجزة الدالة على صدقه لتطرق الخطأ والكذب الى من عداه
لكن الادلة الواردة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالثناء على الصحابه مخصصة لهم نحو قوله عليه السلام
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي وقوله عليه السلام
ثم يفشو الكذب وقوله عليه السلام ثم يبقى حثالة فوجب الاقتصار على الصحابه بان يحتج باجماعهم
دون غيرهم ولان الصحابه اجمعوا على ان كل مسئلة خلت عن نص او اجماع يجوز الاجتهاد
فيها فاذا لم يكن اجماع من الصحابه اجمعوا ولم يوجد نص فيها يكون المسئلة مجمعا على جواز الاجتهاد
فيها فلو اجمع التابعون على حكم تلك المسئلة فان منعنا الاجتهاد على التابعين في هذه المسئلة
استلزم خرق اجماع الصحابه لانهم اجمعوا على جواز الاجتهاد فيها وان جوزنا اجتهاد غير التابعين
في المسئلة لا يكون اجماع التابعين حجة والجواب عن الاول وهو ان الايات والاحاديث لو كانت
خطابا للموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وسلم فقط يلزم حينئذ ان لا ينعقد اجماع الصحابه
بعد موت من كان موجودا عند نزول هذه الايات لانه حينئذ لا يكون اجماعهم اجماع جميع
المخاطبين في قت نزولها لخروج بعض المخاطبين ويلزم ان لا يعتد بخلاف من اسلم من الصحابه بعد نزولها
لكونه خارجا عن المخاطبين وقد اجمعوا على ان اجماع من بقي من الصحابه بعد رسول الله حجة وقولهم
التابعون ليسوا كل الامة يلزم عليه ان لا ينعقد اجماع من بقي من الصحابه بعد موت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وهو خلاف المجمع عليه من القايلين بالاجماع وليس كذلك لان موت الماضي لا
يمنع ان يكون الباقي بعد موته كل الامة فيكون حينئذ التابعون كل الامة المعتبرين في الا
جماع فينعقد اجماعهم وان كان لبعض الصحابه قول على خلاف ما اجمع التابعون عليه والجواب
عن المعارضة ان الدليل الذي للحكم الذي اجمع التابعون عليه كان معلوما للصحابه غير ان الواقعة
لم تقع في زمن الصحابه فلم يتعرضوا لحكمها ولما كانت الواقعة مختصة بالتابعين اختصوا باثباتها و
قوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم لا يدل على عدم الاهتداء بغيرهم الا بطريق
مفهوم اللقب والمفهوم ليس بحجة فضلا عن مفهوم اللقب وكذلك العوالي قوله عليه السلام
اقتدوا باللذين من بعدي وظهور الكذب في الاعصار لا يستلزم عدم من تقوم الحجة بهم من العلماء
في كل عصر ولا يمكن حمل الاجماع الصحابه على تجويز الخلاف والاجتهاد فيها مطلقا سواء كان مقرونا

بالاجماع او غير مقترن به لانه لو حمل اجماع الصحابة على تجويز الخلاف في الاجتهاد مطلقا لما
تصور اجماع الصحابة على حكم بالتعارض الاجماعين حينئذ اجماعهم على تجويز الخلاف في الاجتهاد
واجماعهم على الحكم الا فيه بل الحد بين قبل علم الاجماع اي كل مسئلة لم يكن فيها نص ولا اجماع يجوز
الاجتهاد فيها ما لم يقترن بها الاجماع اما اذا اقترن بها اجماع فلا يبقى للخلاف والاجتهاد
مجال فيها فيرتفع التناقض قوله مسئلة ولا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل
خلافا لاحمد في رواية والطبري وابي بكر الرازي منا وبعضهم ان بلغ الاقل عدد التواتر منع
والجرجاني ان جاوزوا اجتهاد المخالف اعتد به كالعول وان انكروه فلا كالمتعة لان ادلة الاجماع
متناولة لذلك حقيقة فوجب الحمل عليه ولان الاكثر سوغوا للواحد الاجتهاد كابي بكر في
قتال مانعي الزكوة وابن عباس في العول وابن مسعود في الفرائض الا غيرهم ولو كان حجة لانكروه
وان نقل فانكار مناظرة قالوا تصدق على الاكثر كبني تميم يحمون الجار وعليكم بالسواد الاعظم
ولانا اعتماد الامة في خلافة ابي بكر الاجماع وقد تخلف قوم قلنا مجاز ولذلك صح نفيه و
السواد الاعظم هو الكل لانه اعظم والتاخر عن البيعة كان لعذر ثم انفقوا ان اختلفوا في
انعقاد اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل فقال الاكثر على انه لا يعتبر اجماع الاكثر مع مخالفة الاقل خلافا
لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين ولمحمد بن جرير الطبري ولابي بكر الرازي من اصحاب ابي حنيفة
ذهب بعضهم الى ان عدد الاقل ان بلغ التواتر منع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وان لم يبلغ عدد
الاقل عدد التواتر لم يمنع الاقل انعقاد اجماع الاكثر وقال ابو عبد الله الجرجاني ان سوغ
الاكثر اجتهاد المخالف كان خلافه معتدا به فلا ينعقد اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن عباس
في مسئلة العول وان انكر الاكثر اجتهاد المخالف فينعقد اجماع الاكثر بدونه كخلاف ابن عباس
في المتعة والمختار مذهب الاكثر والذي يدل عليه امران احدهما ان ادلة الاجماع دالة على
كون اجماع الكل حجة فان اطلاق الامة على الكل حقيقة فوجب الحمل على الكل لان حمله على الكل
مما يوجب العمل بالاجماع قطعا لدخول العدد الاكثر في الكل ولا كذلك اذا حمل على الاكثر فانه
لا يكون الاجماع مقطوعا به لاحتمال ان يراد الكل والاكثر ليس الكل وثانيهما ان الاكثر سوغوا
للواحد الاجتهاد فيما ذهب اليه مع مخالفة الاكثر ولو كان اجماع الاكثر حجة يلزمه الخبر الماضي
ذلك يعني في ذلك الاتفاق اكثر الصحابة على اسلام مانعي الزكوة مع خلاف ابي بكر لهم وقد سوغوا
الاجتهاد لابي بكر ومنها اتفاق اكثر الصحابة على اثبات العول وتحريم المتعة مع خلاف ابن عباس لهم
في منع العول وتحليل المتعة وكذلك خلاف ابن مسعود للاكثر فيما انفرد به من مسائل
الفرائض وخلاف ابي موسى في قوله النوم لا ينقض الوضوء وابي طلحة في قوله ان اكل البرد لا
يفطر

يفطر ولو كان اجماع الاكثر حجة لبادروا الى الانكار والتخطية وما نقل منهم من الانكار في هذه
الصور انكار مناظرة في المباحث كما جرت عادة المجتهدين بعضهم مع بعض لا انكار تخطئة
المخالفون قالوا الايات والاخبار الدالة على عصمة الامة عن الخطا ولفظ الامة يصح
اطلاقه على اهل العصر وان شذ منه الواحد والاثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار
ويريدون به الاكثر وكان اجماعهم حجة لدلالة النصوص عليه ومنها قوله عليه السلام
عليكم بالسواد الاعظم عليكم بالجماعة يد الله على الجماعة اياكم والشذوذ والواحد
والاثنان بالنسبة الى الخلق الكثير شذوذ ولان اعتماد الامة في خلافة ابي بكر على انعقاد
الاجماع عليه لما اتفق عليه الاكثر منهم وقد تخلف قوم كعلي وسعد بن عبادة والجواب
ان اطلاق الامة على الاكثر بطريق المجاز ولذلك يصح نفيه اذا شذ عن الجماعة واحد
بان يقال ليس هم كل الامة ولا كل المؤمنين بخلاف ما اذا لم يشذ واحد فيجب حمل
لفظ الامة على الكل لكون الحجة فيه قطعية لما ذكر وعلى هذا فيجب حمل قوله عليكم
بالسواد الاعظم على الكل لان الكل هو الاعظم لانه لا اعظم منه وما ذكروه من عقد
الامامة لابي بكر فلا نسلم ان الاجماع معتبر في انعقاد الامامة بل البيعة بحضرة عدل لئن
كان فعلى انا لا نسلم عدم انعقاد اجماع الكل على بيعة ابي بكر فان كل من تاخر عن البيعة
تاخر لعذر وطرو امر ثم ظهور الموافقة منه بعد ذلك قوله مسئلة ولا اجماع
الصحابة مع مخالفة تابعي من اهل الاجتهاد وقيل لا ينعقد دون شرط انقراض العصر
اعتبر خلافه مطلقا وبعض المتكلمين واحمد في رواية لا يعتبر اصلا لنا عدم صدق
اجماع الامة عند خروج التابعي المجتهد عنهم وما ثبت من ان الصحابة جوزوا للتابعين
الاجتهاد ومعهم في الوقائع ورجعوا اليهم ولو كان باطلا لما سوغوه ضعيف لجواز
ان يختص التجويز بمواقع الخلاف دون الوفاق الاولى لا يزول التابعي انما يعتبر بعد
انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن بينهم وفاق احتجوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء بعدي
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر اصحابي كالنجوم ولهم مزية الصحبة وشهود الوحي
والتاويل وهم المرضيون فالحق لا يعدوهم ونقض علي حكم شريح في ابني عم احدهما
اخ لام حين اعطى الاخ الكل قلنا سوى اب المنصوص في اجماع غير الصحابة واعتبار المزية مع
يوجب رد الادنى من الاعلى كالانصار مع المهاجرين ومن هم من العشرة وباقيهم مع الاربعة
ونقض علي ليس لعدم اعتباره والا لما انقاد لحكمه عليه على خلاف مذهبه او لاطلاعه على
نص يمنع الاجتهاد اختلفوا في التابعي اذا كان من اهل الاجتهاد في عصر الصحابة هل

ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ام لا فمنهم من قال لا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته ثم
اختلفوا فمنهم من لم يشترط انقراض العصر قال ان كان التابعي من اهل الاجتهاد قبل ا
انعقاد اجماع الصحابة فلا ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفته سواء كان مجتهدا وقت
اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم لكن في عصرهم وذهب بعض المتكلمين واحمد في رواية
انه لا يعتبر مخالفة التابعي اصلا اي ينعقد اجماع الصحابة مع مخالفة التابعي سواء كان مجتهدا
حال اجماعهم او صار مجتهدا بعد اجماعهم في عصرهم والمختار انه ان كان من اهل الاجتهاد
حال اجماع الصحابة لا ينعقد اجماعهم مع مخالفته والدليل عليه انه لا يصدق اجماع كل الامة
عند خروج التابعي المجتهد والادلة الدالة انما هي على اجماع كل الامة لا اجماع البعض ومما قيل
ان الصحابة جوزوا للتابعين الاجتهاد معهم في الوقائع الحادثة في عصرهم ورجوع الصحابة
الى التابعين كسعيد بن المسيب وشريح القاضي والحسن البصري ومسروق وابي بكر وابل
والشعبي وسعيد بن جبير وغيرهم حتى ان عمر وعليا رضي الله عنهما ولّيا القضاء شريح
ولم يعترضا عليه فيما خالفهما فيه وحكم شريح على علي في خصومة ترافعا له عنده على
خلاف رأي علي ولم ينكر عليه وروي عن ابن عمر انه سئل عن فريضة فقال اسألوا سعيد
بن جبير فانه اعلم بها مني وسئل الحسين بن علي رضي الله عنهما فقال اسألوا الحسن البصري
وسئل ابن عباس عن نذر ذبح الولد فقال اسألوا مسروقا وروي عن ابي سلمة بن عبد
الرحمن بن عوف انه قال تذاكرت انا وابن عباس وابو هريرة في عدة الحامل المتوفى عنها زوجها
فقال ابن عباس عدتها ابعد الاجلين وقلت انا عدتها ان تضع حملها وقال ابو هريرة
انا مع ابن اخي فسوّغ ابن عباس لابي سلمة ان يخالفه مع ابي هريرة الى غير ذلك من الوقائع
ولو كان قول التابعي باطلا لما سوّغ الصحابة تجويز اجتهاده والرجوع اليه فضعيف
فقوله وما قيل ابتداء وقوله ضعيف خبره ووجه ضعفه انه يجوز ان يخص تجويز الصحابة
اجتهاد التابعي معهم بمواقع الخلاف بين الصحابة دون الوفاق ولا يلزم من تجويزهم اجتهاد
التابعي في مواقع الخلاف تجويزهم اجتهاده في مواقع الوفاق وهو محل النزاع الا ترى
ان قول التابعي انما يعتبر بعد انقراض عصر الصحابة اذا لم يكن بينهم اتفاق واما اذا كان
منهم اتفاق فلا يعتبر المخالفون احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله عليه وسلم
اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولان الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين مزية
صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشهود التنزيل والوحي وسماع التأويل فهم المخصوصون
قال



قال تعالى لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة وذلك يدل على ان
الحق معهم لا يعدوهم ونقض علي رضي الله عنه حكم شريح في ابني عم احدهما اخ لام
لما جعل شريح المال كله للاخ والجواب عن النصوص سبق في مسئلة انعقاد اجماع
غير الصحابة وعن مزية الصحابة على غيرهم ولو كانت مما يوجب اختصاص الاجماع بهم
لوجب رد الادنى مع وجود الاعلى فيلزم رد الانصار مع المهاجرين لمزيتهم على الانصار
ورد الجمع مع العشرة لمزية العشرة عليهم ورد باقيهم مع الخلفاء الاربعة ولم يقل به
احد فانه لم ينقل احد ان اجماع المهاجرين مع مخالفة الانصار غير معتبر ولا اجماع العشرة
مع مخالفة باقيهم ونقض علي حكم شريح ليس لعدم اعتبار قول شريح فانه لو كان
نقض علي حكم شريح لعدم اعتبار قوله لما انقاد علي رضي الله عنه لحكم شريح
عليه على خلاف مذهب علي رضي الله عنه بل انما نقض حكمه بمعنى انه ردّ عليه بطريق
الاستدلال والاعتراض كما يقال نقض فلان كتاب فلان وكلامه اذا اعترض او نقض
على حكم شريح لاطلاعه على نص يمنع الاجتهاد قوله مسئلة ولا اجماع اهل
المدينة وحدهم خلافا لمالك واول بعضهم على ترجيح روايتهم وبعضهم على اولوية اتباعهم
واخرون على اجماع الصحابة لنا ان ادلة الاجماع لا تخص احتجوا ان المدينة تنفي خبثها و
الخطا خبث فينتفي وهي دار الهجرة ومهبط الوحي ومجمع الصحابة فلا تعدوا اجماعهم الحق قلنا لا
يدل على عدم نفي الخبث عن غيرها ولا يدل على اعتبار اجماع اهلها فانه يدل على فضيلتها ولا يدل
على ذلك فلان ذلك للبقاع بل العلم والاجتهاد ان اتفق الاكثرون على ان اجماع اهل المدينة وحدهم
لا يكون حجة على من خالفهم حال انعقاد اجماعهم ولا ينعقد اجماع اهل المدينة وحدهم خلافا لمالك
فانه قال اجماع اهل المدينة وحدهم حجة ومن اصحاب مالك من اول كلام مالك بانه اراد بذلك ترجيح ر
وايتهم على رواية غيرهم واول الاخرون على ان اتباع اجماع اهل المدينة اولى ولا يمتنع مخالفته
واخرون على اجماع اصحاب رسول الله والمختار هو ما اتفق عليه الاكثرون والدليل عليه ان ادلة
الاجماع غير مختصة باهل المدينة بل الحجة متناولة لاهل المدينة والخارج عن اهلها واهل
المدينة بدون غيرهم خارجون عنهم لا يكونون كل الامة ولا كل المؤمنين فلا يكون اجماعهم حجة
القائلون بان اجماع اهل المدينة حجة احتجوا بقوله عليه السلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا خبث فكان منفيا عنها وبان المدينة دار الهجرة ومهبط
الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام فلا يخرج الحق عن اجماع اهلها اجاب المصنف بان الخبر
وان دل على نفي الخبث عن المدينة لا يدل على الحصر كانحصارها لا ينفي الخبث عنهم ولا على
اختصاص

الاجماع المعتبر بهم وتخصيص المدينة بالذكر لاظهار شرفها وفضلها لا يدل على انتفاء
الفضيلة عن غيرها ولا على اختصاص الاجماع المعتبر باهلها ولهذا فان مكة على فضائلها
المختصة بها كالبيت الحرام والمقام وزمزم والحجر المستلم والصفا والمروة ومواضع
المناسك وهي مولد النبي عليه السلام ومبعثه ومولد اسمعيل ومنزل ابرهيم لم يدل على
اختصاص الاجماع المعتبر بهم فلا اثر للبقاع في اعتبار اجماع اهلها دون غيرهم بل الاعتبار
بالعلم واجتهاد المجتهدين قوله مسئلة ولا اهل البيت وحدهم خلافا للشيعة
لما مر واحتجوا يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والخطاء رجس فيستثنى عن
اهل علي وفاطمة والحسنان لقوله عليه السلام هولاء اهل بيتي ولما ورد اني تارك فيكم ما ان تمسكتم
به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا حجة غيرهما ولانهم المختصون بشرف النسب والمعصومون
لما قرر في الامامة فكانوا بالواحد منهم حجة قلنا نزلت في نساء النبي صلى الله عليه وسلم
لدفع التهمة عنهن وسياق الايات يدل عليه والارشاد على ما هي بعد انسهن وانما ذكر الضمير
تغليبا للمذكر والخبر الاحاد على انه ورد كتاب الله وسنتي وقول العترة على رواتهم جمعا
بين الادلة وهو معارض باصحابي كالنجوم واقتدوا باللذين من بعدي واما النسب فلا اثر له
في الاجتهاد والعصمة ممنوعة لما قرر في الامامة فلم يكن قول الواحد حجة يعضده ان
عليا لم ينكر على مخالفه ولا في زمن ولايته ولو كان حجة لكان الترك خطا قادحا في العصمة
⊙ لا ينعقد اجماع اهل البيت وحدهم مع مخالفة غيرهم لهم خلافا للشيعة لما مر من الدليل
الدال في المسائل المتقدمة احتجت الشيعة بقوله تعالى يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل
البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بارادة الله اذهاب الرجس عن اهل البيت بانما المفيد
للحصر والخطاء رجس فينتفي عنهم واهل البيت علي وفاطمة والحسن والحسين يدل على انه
لما نزلت هذه الاية لف النبي صلى الله عليه وسلم الكساء عليهم وقال هولاء بيتي ولما ورد من قوله
صلى الله عليه وسلم اني تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي فلا تقف الحجة
على غير الكتاب واهل البيت ولان اهل البيت المختصون بشرف النسب ولانهم اهل بيت الرسالة
ومعدن النبوة والوقوف على اسباب التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول
واحواله لكثرة مخالطتهم له وانهم المعصومون عن الخطا لما قرر في موضعه في الامامة فكان
اقوالهم وافعالهم حجة على غيرهم بل قول الواحد منهم حجة لعصمته عن الخطا والجواب عن الاية انها
نزلت في نساء النبي عليه السلام لدفع التهمة عنهن يدل على ذلك سياق الاية اولها واخرها وهو قوله
يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن بالقول الى قوله وقرن في
بيوتكن



بيوتكن الى قوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس واشارة النبي صلى الله عليه وسلم الى علي
ومن معه بقوله هولاء لا ينفي كون النساء من اهل البيت بل على ذلك الاية المخاطبة لهم
باهل البيت وتذكير الضمير في الاية في قوله ليذهب عنكم لا ينافي كون النساء من اهل البيت
فانه انما ذكر تغليبا للمذكر فان الاية وان كانت خطابا مع النساء غير انه لما خاطبهن باهل
البيت ادخل معهن غيرهن من الذكور كعلي والحسنين في الخطاب فذكر لان الجمع اذا
اشتمل على مذكر ومونث غلب جمع المذكر وصار كما في قوله تعالى في زوج ابرهيم فبشرناها
باسحق ومن وراء اسحاق يعقوب قالت يا ويلتى االد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا
ان هذا لشيء عجيب قالوا اتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت والجواب
عن الخبر انه من الاحاد وعندهم ليس بحجة على انه ورد كتاب الله وسنتي وان كان ورد
عترتي كما ذكروه فيمكن حمله على رواتهم عنه عليه السلام فيجب الحمل على رواية العترة عنه
جمعا بين الادلة ثم هو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وبقوله
اقتدوا باللذين من بعدي واما النسب واختصاصهم بشرفه فلا اثر له في الاجتهاد
واستنباط الاحكام ومداركها بل المعول في ذلك على الاهلية للنظر والاستدلال
وكثرة المخالطة للنبي يشاركهم غيرهم فيها كالازواج ومن كان من خواص الصحابة في السفر
والحضر والعصمة ممنوعة ولا يمكن التمسك بما قرر في مباحث الامامة فلم يكن قول
الواحد منهم حجة يعضده ان عليا رضي الله عنه لم ينكر على احد ممن خالفه فيما ذهب اليه
من الاحكام ولم ينقل انه انكر فيما اقول في غير زمن ولايته ولا في زمن ولايته وظهور شوكته
فلو كان قول علي حجة لكان ترك الانكار لذلك خطا قادحا في العصمة قوله مسئلة
ولا اجماع الاربعة وحدهم خلافا لاحمد في رواية ابي خازم منا ولا اجماع الشيخين
خلافا لبعضهم قالوا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي والعطف للتشريك
واستدل الاخرون اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر قلنا عام فلا دلالة على الحصر
في الاربعة ولو دل عورض باصحابي كالنجوم وهو جواب الاخرين ⊙ لا ينعقد اجماع الائمة
الاربعة ابي بكر وعمر وعثمن وعلي وحدهم مع وجود المخالف لهم من الصحابة عند الاكثرين
خلافا لاحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وللقاضي ابي خازم من اصحاب ابي حنيفة وكذلك
لا ينعقد اجماع الشيخين ابي بكر وعمر مع مخالفة غيرهما لهما خلافا لبعض الناس من اهل الكرخ
ما سبق غير من القائلون بانعقاد اجماع الاربعة قالوا قوله عليكم بسنتي وسنة الخلفاء
الراشدين من بعدي والعطف للتشريك فوجب اتباع سنتهم كما وجب اتباع سنته عليه السلام

والمخالف لسنته عليه السلام لا يعتد بقوله فكذلك المخالف لسنتهم استدل الاخرون اي القايلون بانعقاد اجماع الشيخين بقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر والجواب عن الاول انه عام في جميع الخلفا الراشدين ولا دلالة فيه على الحصر في الايمة الاربعة والثاني لا يدل على الحصر فهو معارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم وهذا هو جواب المخبرين ايضا قوله مسئلة لا يشترط فيه عدد التواتر لنا ان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر فتتناولهم ادلة الاجماع فان قيل لا يتصور مع بقاء التكليف بالدين ان ادلته اليقينية ولا بانقل غير المسلمين فلا يتصور نقصهم عن عدد التواتر ولئن سلم فانهم غير معلوم فكيف يعلم صدقهم في الخبر ولو سلم فلو بقي من الامة واحد ما حكمه قلنا اذا كان المجمعون المجتهدين فنقصانهم لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف لانضمام العامة وان دخلوا ونقص المجموع فكذلك لامكان العلم باخبارهم مع غيرهم وانهم يعتقدوا الدين مع خبر العلماء والمسلمين مع القراين المفيدة للعلم وقد يعلم ايمانهم بخبرهم للقراين ولو كان المخبر واحدا لجواز خلق الله علما ضروريا به واما حكم الواحد فقايل بانه حجة لصدق الامة عليه وحده اذ ابرهيم كان امة والاصل الحقيقة فتتناوله نصوص الاجماع وقايل ان الاجماع يشعر بالاجماع بين اثنين
٥ اختلفوا في اشتراط عدد التواتر في الاجماع والحق انه لا يشترط لان الامة والمومنين صادق على جمع لم يبلغوا عدد التواتر وكانت الادلة السمعية تقتضي عصمتهم عن الخطا عليهم ووجوب اتباعهم فان قيل ما ذكرتموه انما يصح بتقدير عود عدد المسلمين الى ما دون عدد التواتر وذلك غير متصور مع بقاء التكليف من الله بدين الاسلام وذلك لان التكليف به انما يكون مع قيام الحجة على ذلك والحجة على ذلك انما تكون بالنقل المفيد لوجود النبي عليه السلام وتحديه بالرسالة وما ورد على لسانه من عزيز الكتاب والسنة وادلته اليقينية ولا يفيد ذلك غير التواتر من اخبار المسلمين فانه لا يقبل ذلك غير المسلمين في نحو ذلك واعوامه فلا يتصور نقص المسلمين عن عدد التواتر ولئن سلم امكان بقاء التكليف مع نقص المسلمين عن عدد التواتر فان الناقصين عن عدد التواتر غير معلوم اذ لا نعلم ايمانهم واسلامهم بقولهم من لا نعلم ايمانه فكيف نعلم صدقه في الخبر عن الدين ولئن سلم حصول العلم باقوال من عددهم اقل من عدد التواتر فلو لم يبق من الامة الا واحد ما حكمه هل يقوم الحجة بقوله ام لا والجواب عنه ان المجمعين اذا كانوا هم المجتهدين فنقصانهم عن عدد التواتر لا يستلزم انقطاع الحجة بالتكليف بالدين لانضمام العامة فانه يمكن حصول المعرفة بالتكليف بالدين



بالدين من اخبار المجتهدين والعام جميعا واذا كان المجمعون غير منحصرين في المجتهدين بل العامة دخلوا في الاجماع ونقص عددهم مجموع المجتمعين من المجتهدين والعامة عن عدد التواتر فكذلك اي فلا يلزم ايضا انقطاع الحجة بالتكليف لامكان ان ادامه الله الحجة باخبارهم واخبار غيرهم من الكفار معهم وانهم يعتقدون دين الاسلام او لامكان ادامة لسمع ذلك بخبر العدد القليل من المسلمين مع القراين المفيدة للعلم باخبارهم يدل على ذلك قوله عم لا يزال طايفة من امتي يقوم بالحق حتى ياتي امر الله وانه قد يعلم ايمان المجمعين الناقصين عن عدد التواتر بخبرهم للقراين المفيدة للعلم المقترنة بالخبر ولو كان المخبر واحدا فانه يجوز حصول العلم بخبره لجواز خلق الله تعالى علما ضروريا بذلك واما حكم المجتهد الواحد فما اختلف فيه الاصوليون فقايل يقول ان قوله حجة قطعية لانه اذا لم يوجد من الامة سواه صدق لفظ الامة عليه وحده يدل على ذلك قوله تعالى ان ابرهيم كان امة اطلق لفظ الامة عليه وهو واحد والاصل في الاطلاق الحقيقة واذا كان الواحد تتناوله نصوص الاجماع وقايل انكر ذلك مصيرا منه الى ان الاجماع يشعر بالاجماع واقل ما يتصور الاجماع اثنان فصاعدا قوله مسئلة اذا افتى مجتهد وسكت اهل عصره بعد علمهم ونظرهم فهو اجماع وحجة وشرط الجبايي انقراض العصر والشافعي نفاهما في قوله وابوهاشم للاجماع وابن ابي هريرة ان كان فتوى فاجماع او حكم فلا لنا انه لولا الوفاق لبعد سكوتهم عادة لان الفتوى بعد العرض واجبة فالسكوت غير خلاف حرام الباقون السكوت يحتمل الوفاق وعدم الاجتهاد فيها بعد والاجتهاد كما مر والوقف او مع المخالفة والكتم للتروي والتفكر او لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب او لخوف فتنة او لمهابة كما وافق ابن عباس عمر في العول وخالفه بعده وقال هبته ومع الاحتمالات فلا اجماع ولا حجة قلنا خلاف الظاهر اما عدم الاجتهاد فبعيد مع وجوبه عليهم وكذا الوقف مع كثرة الامارات وقيام الادلة والتاخر للتفكر وان جاز لكن يحيل العادة استمراره في حق الكل مع تطاول الزمان واما اعتقاد الاصابة فلما لا مع البحث والنظر في الماخذ الشرعية لتعرف الحق كما كان يجري بين الصحابة في مسايل الجد والعول ونحوهما واما التقية فبعيد فان مباحث المجتهدين مامونة العواقب ومحاباة ذي الشوكة منهم غير الظاهر النصيحة كقول معاذ لعمر ليس لك سبيل على ما في بطنها لما اراد حد الحامل حتى قال لولا معاذ لهلك عمر وكقول عبيدة السلماني لعلي حين عدد له رايه في ام الولد رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وحديث ابن عباس لا يكاد يصح فقد كان عمر شديد الميل لابن عباس

للحق او جعل الهيبة عذرا في عدم المبالغة في المناظرة مع الثبات على مذهبه قال ابن ابي
هريرة العادة قاضية بان السكوت في الفتيا وفاق دون الحكم للزوم اتباعه قلنا الا بعد
قبل استقرار المذاهب غير مانع من ابدا الخلاف ٥ اذا افتى مجتهد بحكم وسكت اهل عصره
بعد علمهم بما افتى به ونظرهم ولم ينكروا عليه فهو اجماع وحجة عند احمد بن حنبل واكثر اصحاب
ابي حنيفة وبعض اصحاب الشافعي وشرط ابو علي الجبائي انقراض العصر في كونه اجماعا
وحجة ونفى الشافعي كونه اجماعا وحجة في قول وقال ابو هاشم انه حجة لا اجماع وقال ابن
ابي هريرة ان كان ذلك فتوى فهو اجماع وان كان حكم حاكم فلا يكون اجماعا ولا حجة والمختار
والدليل عليه انه لولا انهم موافقون له فيما افتى به لبعد سكوتهم عادة فان عادتهم ترك
السكوت والاعتراض على ما ليس بحق ولان الفتوى بعد العرض على المجتهد واجبة فا
لسكوت عن خلاف الحق حرام احتج النافون لكونه اجماعا وحجة بان سكوتهم يحتمل
الوفاق ويحتمل انه لم يجتهد في المسئلة بعد ويحتمل انه اجتهد ووقف بسبب انه لم يؤده
اجتهاده الى شيء وان ادى اجتهاده الى شيء فيحتمل ان يكون ذلك الشيء مخالفا لما افتى به
المجتهد المفروض لكنه لم يظهره وكتمه للتروي والتفكر في ارتياد وقت يتمكن من اظهاره
او لم يظهره لاعتقاده ان القائل به كل مجتهد ولم ير الانكار عليه لاعتقاده ان كل مجتهد
مصيب او سكت لخوف فتنة او لمهابة كما نقل عن ابن عباس انه وافق عمر في العول وخالف
عمر بعده وقال هبته وكان رجلا مهيبا ومع هذه الاحتمالات فلا يكون سكوتهم مع ابداء
قول المجتهد فيما بينهم اجماعا ولا حجة اجاب المصنف عنه بان ما ذكروه من الاحتمالات
وان كانت منقدحة عقلا فهو خلاف الظاهر من احوال المجتهدين الذين هم اهل الحل والعقد
في الدين اما احتمال عدم الاجتهاد في المسئلة فبعيد من الخلق الكثير والجم الغفير الذين من
اهم الحكم الله تعالى فيما حدث مع وجوب الاجتهاد عليهم والزامهم الاجتهاد وكذا احتمال
الوقف لعدم تادية الاجتهاد الى شيء فبعيد لانه ضائع لكثرة الامارات وقيام ادلة المجتهد
لان الظاهر انه ما من حكم الا ولله تعالى عليه امارات ودلائل عليه والظاهر ممن له اهلية
الاجتهاد انما هو الاطلاع عليها او الظفر بها واما احتمال تاخير الانكار للتروي والتفكر فان
جاز لكن يحمل العادة ذلك من جميع لاسيما اذا انقضت عليه ازمنة متطاولة الى انقراض
العصر من غير انكار واما احتمال السكوت لاعتقاده انه مجتهد واعتقاد ان كل مجتهد مصيب
فذلك مما لا يمنع المباحثة والمناظرة في الماخذ الشرعية ومدارك الاحكام وطلب الكشف
عن ماخذه لا بطريق الانكار بل لتمييز الحق وابطال الباطل كما كان يجري من الصحابة كمناظرتهم
في مسايل

في مسايل الجد والاخوة والعول ونحوهما كقول القائلات حرام ودية الجنين واما
احتمال التقية فبعيد ايضا فان التقية انما تكون فيما يحمل المخافة ظاهرا وليس كذلك
فان مباحث المجتهدين مامونة العواقب فان مباحثهم لاظهار الحق خالصة عن شائبة
الحسد والحقد وايضا فان من افتى بما هو خلاف معتقدهم ان كان خاملا غير مخوف فلا تقية
وان كان ذا شوكة وقوة كالامام الاعظم فمحاباة ذي الشوكة منهم غش في الدين والظاهر
ان الكلام معه بطريق النصيحة في الغالب انما هو سلوك طريق النصح وترك الغش من
ارباب الاجتهاد كما نقل من قول معاذ لعمر ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فليس لك سبيل
على ما في بطنها لما راى عمر رضي الله عنه حد الحامل حتى قال عمر لولا معاذ لهلك عمر ومن قول
عبيدة السلماني لعلي رضي الله عنه لما ذكر انه قد تجدد له راي في بيع ام الولد رايك مع الجماعة
احب الينا من رايك وحدك الى غير ذلك من الوقائع وحديث ابن عباس لا يكاد يصح
فان عمر رضي الله عنه اشد الناس انقيادا للحق او جعل ابن عباس الهيبة عذرا في
عدم المبالغة في المناظرة والمباحثة مع الثبات على مذهبه قال ابن ابي هريرة العادة
قاضية بان السكوت في الفتيا وفاق فان فتواه غير لازمة ولا مانع من الاجتهاد ولا
من الانكار عليه عند ظهور المخالفة بخلاف حكم الحاكم فان الحاضر مجالس الحكام يحضر على نفسه
من خلافهم له فيما ذهب اليه وغير انكارا بلا في الانكار من الافتيات عليهم ولان حكم الحاكم يقطع
الخلاف ويسقط الاعتراض اجاب بان لزوم اتباع حكم الحاكم قبل الاستقرار المذاهب
غير مانع من ابدا الخلاف والسكوت على حسبه ظاهر في الوفاق ن قوله مسئله
اذا لم ينتشر فتوى مجتهد وجهل المخالفة يكون اجماعا لان الوفاق يستلزم سبق
تصورهم مع احتمال انه لا قول لهم فيها اولهم ولكنه مخالف او موافق ومع الجهل فالحكم
بالوفاق ن اذا افتى مجتهد في حكم مسئلة ولم ينتشر فتواه بين اهل الحل والعقد الذين
هم في عصره ولم يعرف له مخالف لا يكون اجماعا لان وفاقهم يستلزم تصورهم فانه اذا لم
يعلموا انه يمتنع وفاقهم معه او خلافهم له فيحتمل ان لا يكون لهم قول في تلك المسئلة لعدم
خطورها ببالهم او يكون لهم فيها قول لكنه مخالف او موافق احتمالا على السوية ومع الجهل
بهذه الامور فالحكم بالوفاق فاسد لانه قول له في نفس الامر في المسئلة اوله قول لكنه متردد
بين الموافقة والمخالفة فلا يتحقق منه الوفاق في الاجماع قوله مسئلة لا يشترط انقراض
عصر المجمعين خلافا لاحمد وابن فورك وقيل ان كان سكوتيا فيشترط والا فلا ان ادلة الاجماع
لا يشترط واستدل بان الحجة ان كانت لانقراض وجدهم فحال الاموات لا الاتفاق وسكوتهم موتهم موثرا

في كون اقوالهم حجة فلا يصح كموت الرسول فيتعين الاتفاق في حياته وهو ضعيف لجواز
ان يكون اتفاقهم مشروطا بعدم مخالف في عصرهم واحالة ذلك محل النزاع والفرق بين
قول الرسول عليه السلام مستندا الى الوحي فلا يقابله قول غيره بخلاف غيره فان قوله عن
اجتهاد يقابله مثله واستدل لو اشترط لما تصور اجماع لتلاحق المجتهدين وتجويز
مخالفة السابقين في عصرهم وهو ضعيف اما لان اللاحق لا مدخل له في رواية عمن اشترط
او لان الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة قالوا ليكونوا شهداء على الناس
ومتى حظر عليهم الرجوع كانوا حجة على انفسهم وعلي رضي الله عنه اظهر الخلاف في ام
الولد بعد وفاته لقول عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا وعمر خالف ابا بكر في تسوية القسمة
واقره الباقون ولو لم يشترط لامتنع رجوع المجتهد ولو لم يعتبر المخالفة في عصرهم لاعتبر
مخالفة من مات لان الباقين كل الامة ولان قولهم لا يزيد على قول النبي عليه السلام وموته
عليه السلام شرط استقرار الحكم فكذلك فيهم ولانه لو لم يشترط فقد ذكروا نصا مخالفا
ان رجعوا كان الاجماع خطا ولا استمروا على حكم ظهر دليل نقيضه قلنا لا منافاة و
المفهوم ليس بحجة وليس في قول علي دليل على خلاف المتقدم فانه قال لي رأي عمر انه يحل
ان جاز اخا الغير في زمانه فلا اجماع وعمر في التسوية خالف ابا بكر في زمانه وسلم
بالنقل وامتناع الرجوع بعد الوفاق لحدوث الاجماع قطعا فلا نترك الظني ويمتنع ان
الباقين كل الامة بالنسبة الى قول الميت فان فتواه لا يبطل بموته وهذا اشنع على
قول ابي حنيفة ان الخلاف السابق يمنع الاجماع اللاحق محتجا بقوله ان القضا ببيع
ام الولد نافذ واول بعضهم هذا على انه اجماع مجتهد فيه وكان نظيرا لسائر القضايا فيه واما
على قول محمد فالقضا باطل والخلاف السابق غير مانع وابطل دليله بالاجماع اللاحق
ولم يصلله لعدم وقوعه وقبل الاجماع والرأي قبله حجة والفرق بين النبي عليه السلام وغيره
ان الحكم قبل موته يمكن فسخه ورفع القطعي بقطعي لا يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع
بالاجتهاد وفرض العثور على نص مخالف للاجماع محال اذ العصمة للامة عن الاجماع حسب
او العصمة الراوي عن النسيان الحكام انعقاده لا يشترط انقراض العصر في انعقاد
الاجماع عند اصحاب ابي حنيفة واصحاب الشافعي والاشاعرة والمعتزلة خلافا لاحمد والا
ستاذ ابي بكر بن فورك وقيل ان كان الاجماع سكوتيا فانقراض العصر شرط في انعقاده
والا فلا لانه لم يكن الاجماع سكوتيا بل قد اتفقوا باقوالهم او افعالهم او بهما لا يكون انقراض
العصر شرطا فيه والدليل على الاول انه لو الاجماع لا اشترط فيها انقراض العصر لانه اذا اجمع
امه



امة عصر من الاعصار على حكم جاز انه فهم كل الامة بالنسبة الى تلك المسألة وثبت عصمتهم
في ذلك عن الخطا على ما سبق من النصوص في مسئلة كون الاجماع حجة وذلك غير مشروط
بانقراض العصر واستدل على الاول ايضا بدليلين ضعيفين الاول ان الاجماع بعد انقراض
العصر حجة بالاتفاق اذا لم يوجد مخالف فالحجة اما ان كان نفس الانقراض وهو محال لانه
لا يمكن ان يكون انقراض العصر بدون الاتفاق حجة واما ان كان الحجة الانقراض مع الاتفاق
فيكون موتهم مؤثرا في جعل اقوالهم فلا يصح ان يكون موتهم مؤثرا في كون اقوالهم حجة كموت
الرسول عليه السلام فتعين ان يكون الحجة هو اتفاقهم دون انقراض عصرهم وهو ضعيف
لجواز ان يكون الحجة اتفاقهم مشروطا بعدم المخالف لهم في عصرهم ودعوى احالة ذلك محل النزاع
ولا يلزم من علمه باشتراط عدم مخالفة النبي عليه السلام في صحة الاحتجاج بقوله عليه السلام عدم اشتراط
ذلك فيما نحن فيه اذ هو تمثيل خال عن جامع معتبر كيف والفرق ثابت فان قول الرسول صلعم
مستند الى الوحي على ما قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلا يقابله غيره
لانه ليس غيره وحي حتى يقابل قوله بخلاف قول غيره فان قول غيره مستند الى الاجتهاد و
قول المخالف له ايضا مستند الى الاجتهاد فيقابله مثله عن اجتهاد الثاني لو شرط
انقراض عصر المجمعين في انعقاد الاجماع لما تصور اجماع اي لما امكن اجماع لتلاحق المجتهدين
وتجويز مخالفة السابقين في عصرهم فانه اذا لم ينعقد اجماع السابقين جاز للاحقين ان
يخالفهم واذا كان اللاحق من اهل الاجماع لم ينعقد الاجماع الا بعد انقراضهم فقد لا ينقرض
عصرهم حتى يلحق طائفة اخرى والكلام فيه كالكلام في الاولى وهلم جرا الى يوم القيمة وهو
ضعيف اما لان اللاحق لا مدخل له وان القائلين باشتراط انقراض العصر اختلفوا في ا
ادخال من ادرك المجمعين من التابعين معهم في اجماعهم فذهب احمد بن حنبل في احدى الروايتين
عنه الى انه لا مدخل للتابعي في اجماع اهل ذلك العصر مع انه اشترط انقراض العصر وفائدة
اشتراطه لذلك امكان رجوع المجمعين او بعضهم عما حكموا به او لا لاجل جواز وجود مجتهد اخر
وعلى هذا فالاشكال لا يندفع واما لان الشرط انقراض عصر المجمعين الاولين خاصة لا عصر
من ادرك عصرهم وحينئذ يكون للتابعي الذي ادرك المجمعين مدخل وفائدة اشتراط
انقراض عصر المجمعين الاولين امكان رجوعهم او رجوع بعضهم او ادخال التابعي المجتهد الذي
ادرك عصرهم في اجماعهم وعلى هذا ايضا يندفع الاشكال المشترطون لانقراض العصر قالوا
قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ومتى حظر عليهم الرجوع
كانوا حجة على انفسهم فان لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع منعهم من الرجوع فيكون
رجوعهم

حراما فيكون شهادتهم حجة على انفسهم والذي يدل على اشتراط انقراض العصر وعدم انعقاد
الاجماع قبل انقراض العصر ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال اتفق رايي ورأي عمر على
ان لا تباع امهات الاولاد والان فقد رايت بيعهن اظهر الخلاف بعد الوفاق ودليل قول
عبيدة السلماني رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك وقول عبيدة دليل سبق الاجماع
وما روي ان عمر خالف ابا بكر رضي الله عنهما فيما كان عليه ابو بكر والصحابة في زمانه من التسوية
في القسمة واقره الصحابة على ذلك ولو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد الاجماع لامتنع رجوع
المجتهد عن اجتهاده لان اجماعهم قد يكون عن اجتهاد وظهور اللازم باطل فانه لا حجر على المجتهد
اذا تغير اجتهاده والا كان الاجتهاد مانعا عن الاجتهاد ولو لم يعتبر المخالف في عصرهم لبطل
مذهب المخالف لهم في عصرهم بموته لان من بقي بعده كل الامة وذلك خلاف الاجماع ولان
قول المجمعين لا يزيد على قول النبي عليه السلام وموته صلى الله عليه وسلم شرط في استقرار الحكم فيما
يقوله فاشتراط ذلك في استقرار قول الجماعة اولى ولانه لو لم يشترط انقراض العصر في انعقاد
الاجماع فيذكر المجمعون نصا مخالفا لاجماعهم او جماعة منهم او واحد منهم فان رجعوا الى النص كان
اجماعهم خطا والا اي وان لم يرجعوا واستمروا على حكم الاجماع يلزم ان يستمروا على حكم ظهر
دليل نقيضه وهو ايضا خطا والجواب عن الاول اي الاول انه لا منافاة بين ان يكونوا شهداء على
الناس وحجة عليهم ومن كون اقوالهم حجة على انفسهم الا بطريق المفهوم ولا حجة في المفهوم على ما
ياتي بل ربما كان قبول قولهم على انفسهم اولى من قبول قولهم على غيرهم لعدم التهمة ويكون فائدة
التخصيص بالنسبة الادنى على الاعلى ولهذا فانه قد يقبل اقرار المرء على نفسه وان كان لا يقبل
شهادته على غيره وليس في قول علي ما يدل على انه خالف الامة فانه قال رايي ورأي عمر وليس في
هذا ما يدل على اتفاق الامة على انه نقل ان جابر بن عبد الله كان يرى جواز بيعهن في زمن
عمر فيخالفه فلا اجماع وقول السلماني ايضا لا يدل على اتفاق الجماعة على ذلك لانه يحتمل
انه اراد به رايك مع راي الجماعة ويحتمل انه اراد رايك في زمن الجماعة والالفة والطاعة للامام
احب الينا من رايك في زمن الفتنة وتفرق الكلمة نفيا للتهمة عن علي في تطرقها اليه في مخالفة
الشيخين وعمر في التسوية خالف ابا بكر في زمان ابي بكر وقال له لا تجعل من جاهد في سبيل الله
بنفسه وماله كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر انما عملوا لله وانما اجرهم على الله وانما الدنيا
بلاغ ولم يعلم ان عمر رجع الى قول ابي بكر وانما فضل في زمانه لانه كان مصرا على المخالفة وبان
امتناع الرجوع عن حكم الاجماع وان كان عن اجتهاد وظن بعد الوفاق لكون الاجماع قطعيا وا
المجتهد انما يمتنع رجوعه عن اجتهاده اذا لم يصر الحكم المترتب على الاجتهاد قطعيا واما اذا
صار



صار قطعيا بسبب الاجماع فلا يترك بالظني وبانه يمنع ان الباقين كل الامة بالنسبة الى هذه
الى هذه المسئلة التي خالف فيها من مات فان فتوى من مات لا تبطل بموته فلا يصير اتفاق
الباقين بعد موته اجماعا لانه قول بعض الامة وهذا يمتنع على قول ابي حنيفة ان الخلاف السابق
مانع من الاجماع اللاحق ثم احتجاجهم بقولهم ان القضاء ببيع ام الولد نافذ فانه كان بيع ام الولد
في الصدر الاول مختلفا فيه ثم حصل الاتفاق على عدم جوازه لم يجعل ذلك اجماعا لا يسع حكم
القاضي بخلافه واول بعضهم قول ابي حنيفة على انه اجماع مجتهد فيه فكان ظنيا فنفذ قضاء القاضي
فيه ولا ينقض قضاؤه ومما يوضح صحة قول من جعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد الاجماع
اللاحق ان خلاف الاجماع اعتبر للدليل لا لعينه لان قول غير صاحب الشرع انما يعتبر للدليل ولا
دليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه يلزم من تصحيح الاجماع نسبة
بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع من بعدهم على احد القولين ان الحق فيما ذهب اليه
المجمعون وان القول الاخر خطا يتعين فيجب نسبة قائله الى الضلال او الخطا يستقر هو
الضلال او احد لا يظن بابن عباس رضي الله عنهما انه ضال في انكاره العول واما على قول محمد
فقضاء القاضي ببيع ام الولد باطل فانه على خلاف الاجماع والخلاف السابق غير مانع من
انعقاد الاجماع فان الدليل الذي انتسبها لكون الاجماع حجة لا يوجب الفصل بين اجماع سبقه
خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فتخصيصها او تقييدها بما لم يسبقه خلاف تقييد لها
وتخصيص لها من غير دليل بوجه فكان باطلا الا يرى ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة
ثبت باعتبار الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون
من مات قبلهم فكما انه لا يعتبر قول من سياتي بعدهم الخلاف قولهم في منع ثبوت الاجماع
لا يعتبر من مات قبلهم اذا اجتمعوا في عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت وقولهم
دليل المخالف الاجماع باق مسلم لكنه ابطل العمل به بعد انعقاد الاجماع اللاحق على خلافه
كنص نزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون معمولا به لانه تبين انه لم يكن دليلا
بل كان شبهة ولا يلزم التضليل ايضا لعدم وقوعه وقت الاجماع لان الراي كان حجة قبل
ظهور الاجماع واذا ظهر الاجماع ترك الراي كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما اعرض ذلك
على الرسول صلى الله عليه وسلم رد قول بعضهم لا ينسب صاحبه الى الضلال والفرق بين النبي صلعم
وغيره من الامة ان حكم النبي عليه السلام قبل موته يمكن نسخه من الله تعالى وذلك انما يكون بالوحي القطعي
ونسخ القطعي بالقطعي على طريق النسخ لا يمتنع بخلاف رفع حكم الاجماع القاطع بطريق الاجتهاد
وفرض يذكر الخبر المخالف لاجماعهم والعثور عليه محال لان العصمة للامة حينئذ عن الاجماع فان الله تعالى

بعضهم الامه عن الاجماع على خلاف الخبر او بعضهم الراوي له عن النسيان الى تمام انعقاد
الاجماع وعلى هذا الحكم فيما نقل من اطلاع التابعين على خبر مخالف للاجماع على السابق
قوله مسئلة الاجماع لا عن مستند خلافا لشواذ لنا ان الفتوى بغير دليل خطا
والاجماع على خطاء ولان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه الا الاجماع قلنا ممنوع
وفائدة كون الاجماع حجة الاخذ به واسقاط البحث عن دليله وحرمة الخلاف الجائز قبله
على انه لكن يوجب عدم انعقاده عن دليل ولا قائل به ثم قول النبي عليه السلام حجة بنفسه
وانما استند الى الوحي ش اتفق الجمهور على انه لا اجماع على حكم الا عن ماخذ ومستند خلافا
لطائفة شاذه فانهم قالوا بجواز انعقاد الاجماع عن توفيق بان يوفقهم الله تعالى
لاختيار الصواب من غير مستند واحتج المصنف على مذهب الجمهور بان الفتوى بغير
دليل خطا لان القول في الدين من غير دليل والامارة خطا فلو اتفقوا عليه كانوا مجمعين
على الخطا ولا اجماع على خطا وبان اشتراط الاجتهاد في المجمعين مجمع عليه فلو انعقد الاجماع
من غير دليل لم يكن لاشتراط الاجتهاد في المجمعين فائدة وزيف الاول بان القول في الدين
من غير دليل انما يكون خطاء اذا لم يجمع عليه واما اذا اجمعوا عليه فلا نسلم انه خطاء
فانه دعوى محل النزاع والثاني بان اشتراط الاجتهاد في غير حالة الاجماع مسلم وفي حالة الاجماع
ممنوع فان الخصم اذا قال بجواز الاصابة فيه وامتناع الخطاء على الاجماع من غير دليل كيف
نسلم اشتراط الاجتهاد في مثل هذه الصورة والحق انها لم تجر العادة باتفاق اهل الحل
والعقد على حكم من غير دليل القائلون بانعقاد الاجماع من غير مستند قالوا لو توقف
انعقاد الاجماع على دليل لكان ذلك الدليل هو حجة الحكم المجمع عليه لا الاجماع ولم يكن لاثبات
كون الاجماع حجة فائدة اجاب المصنف بان قولكم لا فائدة للاجماع ممنوع فان الاجماع ايضا حجة
وفائدة كون الاجماع ايضا حجة جواز الاخذ به من غير اعتبار دليل اخر واسقاط البحث
عن الدليل وحرمة المخالفة الجائزة قبل الاجماع على ان ما ذكروه يوجب عدم انعقاد الا
جماع عن الدليل ولا قائل به ثم ما ذكروه منقوض بقول النبي عليه السلام فانه حجة بالاتفاق في
نفسه مع انه لا يقوله الا عن مستند وهو ما يوحى به الله يدل على ذلك قوله تعالى
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله مسئلة وقد ينعقد عن قياس ومنعت
الظاهرية ونفاة القياس جوازه واخرون وقوعه وجوز آخرون بخفيه دون جليه لنا ان
فرض وقوعه لم يستلزم المحال لذاته واما وقوعه فلان الصحابة اجمعوا على استخلاف ابي بكر
وقال جماعة رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا وعلى قتال مانعي الزكوة وقال ابو
بكر له



ابو بكر لا فرق بين ما جمع الله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وعلى تحريم شحم الخنزير اعتبارا
بلحمه واراقة الدبس السيال اذا وقعت فيه الفارة اعتبارا بالسمن وعلى حد الشارب ثمانين وقال
علي شرب فسكر فهذى فافترى فارى عليه حد الفرية وعورض بان في عصر الاولين نفاة
القياس فيمتنع الاتفاق عنه وبانه اصل معصوم عن الخطاء والقياس فرع معرض له فلا يصلح
مستندا وبان مخالفة المجتهد جائز بالاجماع فلو انعقد به حرمت المخالفة المجمع عليها فتناقض
ومستند ما نقل نصوص ظهر بعضها والنفي بالاجماع فيما لم ينقل فيه نص قلنا ممنوع فان
الخلاف في القياس حادث كيف وفي خبر الواحد خلاف في انعقاده عنه واذا اجمع على
حكم القياس سبقه الاجماع على صحته فلم يكن ظنيا والقياس الذي هو مستند الاجماع ليس
فرعا للاجماع بل للكتاب او السنة فلا يكون بناء الاصل على فرعه والاجماع على جواز مخالفة
المجتهد المنفرد لا الامة وما ظهر ان مستنده نص لما اختلفوا ممنوع فلا نص فيه وقد صرح بالقياس
فلا جواب عنه ش القائلون بانه لا ينعقد الاجماع الا عن مستند اختلفوا في جواز انعقاد
ه عن قياس فمنعت الظاهرية ونفاة القياس جواز انعقاد الاجماع عن القياس ومنع
اخرون وقوع الاجماع عن قياس وجوز اخرون انعقاد الاجماع بالقياس الجلي دون
الخفي والقائلون بثبوته اختلفوا فمنهم من قال ان الاجماع بعد ذلك يكون حجة يحرم مخالفته
اما جوازه العقلي فلانه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته عقلا ولا نعني بالجائز عقلا
الا ذلك واما وقوعه فلان الصحابة اجمعوا على امامة ابي بكر من طريق القياس والاجتهاد
وقال جماعة من الصحابة رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا واجمعوا على
قتال مانعي الزكوة بطريق الاجتهاد وقال ابو بكر والله لا افرق بين ما جمع الله قال الله اقيموا
الصلوة وآتوا الزكوة واجمعوا على تحريم شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه واجمعوا على
اراقة الشيرج والدبس السيال اذا وقعت فيه فارة وماتت فيه قياسا على السمن واجمعوا في زمن
عمر على حد شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد وقال علي انه اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا
هذى افترى فارى عليه حد المفتري وعورض بانه في عصر الاولين جماعة من نفاة القياس
فيمتنع انعقاد الاجماع مستندا الى القياس وبان الاجماع اصل قطعي معصوم عن الخطاء
والقياس فرع ظني معرض للخطا فلا يصلح مستندا للاجماع وبان مخالفة المجتهد في الاجتهاد
جائز بالاجماع فلو انعقد الاجماع بالقياس حرمت مخالفته المجمع عليها الجائزة فتناقض واما
ما ذكر من بيان الوقوع فلا نسلم ان اجماعهم في جميع الصور عن القياس والاجتهاد بل مستند ما نقل
من الصور نصوص ظهرت للمجمعين ظهر بعضها لنا وذلك كتمسك ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي

الزكوة لقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وما استثناء النبي عليه السلام الا بحقها
وقوله امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وكاستدلال الصحابة على تقديم ابي بكر
بفعل النبي عليه السلام حيث قالوا ايكم تطيب نفسه ان يتقدم قدمين قدمهما رسول الله
واكتفي بالاجماع فيما لم ينقل عنه نص السابق والجواب عن الاول انا لا نسلم انه لا يعلم عصر من
نفاة القياس بعد العصر الاول ولئن سلم انعقاد الاجماع على القياس بعد وقوع الخلاف فيه ولا يمنع
ذلك مطلقا كيف وهو منقوض بخبر الواحد فانه مختلف فيه وفي اسبابه [illegible] ذلك
ولا خلاف في انعقاد الاجماع عن خبر الواحد وعن الثاني انه يحتمل انهم اذا اجمعوا على ثبوت حكم ا
القياس واجماعهم على ذلك سبقه اجماعهم على صحة ذلك القياس ولم يكن القياس حينئذ
ظنيا فاذا استند الاجماع اليه لم يكن قطعيا الى ظني والقياس الذي هو مستند الاجماع
ليس فرعا للاجماع بل فرعا لغير الاجماع من الكتاب والسنة فلا يكون بناء الاصل على فرعه
والاجماع انما انعقد على جواز مخالفة المجتهد المنفرد باجتهاده كالواحد والاثنين دون اجتهاد
الامة في الصور المذكورة اجمعوا على نصوص الاجماع الجواب عنه انما ظهر ان مستند ا
اجماعهم نص فمسلم فلا نص فيه ولم يظهر فيه نص صح تصريحهم بالقياس والحاق صورة بصورة
بجامع فلا جواب عنه قوله مسئلة اذا اختلف اهل عصر على قولين لم يجز ثالث
عند الجمهور وخص بعض اصحابنا بالصحابة ولا يصح الاطلاق مثاله وطي بكر ثم وجد عيبا
قيل يمنع الرد مع الارش فالرد مجانا ثالث وكالجد قيل يرث مع الاخ الكل وقيل تقاسمه
فحرمانه ثالث وكالام مع زوج وابوين او زوجة وابوين قيل ثلث الاصل وثلث الباقي
فالتفريق ثالث وكالنية قيل تعتبر في جميع الطهارات وقيل في البعض فتعميم النفي
ثالث ومنهم من فصل واختاره في الاحكام ان كان الثالث رافعا للاتفاق فممتنع كالبكر
فانها لا ترد مجانا وكالجد فانه يرث اتفاقا وان وافق كل واحد وجه فجائز فانه خالف في
مخالف للاجماع كفسخ النكاح ببعض العيوب الخمسة دون بعض وكالتفصيل في الام
فانه لو وافق في كل صورة مذهبا قال هؤلاء الرافع خالف الاجماع فامتنع وغيره وافق كلا
فساغ وهذا كما لو قيل لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يصح والقائل بجوازه
وعدم الصحة او بالعكس ليس مخالفا للاجماع بل الاجماع فان قيل الحق القائل بالتفصيل
لان كلا قائل ينفيه قلنا عدمه لا يمنع القول به والا امتنع الاجتهاد في واقعة لم يسبق
فيها قول لنا ليس النفي صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والامتناع في مسئلة
القتل وامتناع الجمهور [illegible] او عنه لزم تخطئة الامة بالجهالة ولان
حصر

١٨٨

الاختلاف في قولين اجماع معنى على المنع من الثالث لايجاب كل طائفة الاخذ بقولها او قول
مخالفها وتحريم الاخذ بغير ذلك لان المخالف الاختلاف مسوغ للاجتهاد والثالث صادر عنه و
لان الصحابة لو اجمعوا على الاستدلال بدليل لم يبن ساغ للتابعين دليل ثالث فكذا القول
الثالث على ان دليل الجواز الوقوع فان الصحابة على القولين في الام وابن سيرين قال بثلث
الاصل في الزوج والابوين وبثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي آخر بالعكس ولا
نكير وكذلك في انت علي حرام على ستة اقوال احدث مسروق سابعا انه لا يتعلق
به حكم اجيب ان تسويغ الاجتهاد وغيره ممنوع والدليل الثاني مؤكد والقول مبطل
فافترقا والثالث مردود وعدم نقل الانكار لا يدل على عدمه وللمفصل ان تعيين انه
في قبيل الفسخ بالعيوب الخمسة ﴿٥﴾ اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين لم يجز
قول ثالث لمن بعدهم عند الجمهور وخص بعض اصحاب ابي حنيفة بالصحابة اي اذا اختلف
الصحابة في مسئلة على قولين لا يجوز لمن بعدهم احداث ثالث قال المصنف والاصح الاطلاق ف
اي اذا اختلف اهل عصر على قولين سواء فيه الصحابة وغيرهم لا يجوز لمن بعدهم
احداث ثالث مثاله وطي المشتري بكرا اشتراها ثم بعد الوطي وجد بها عيبا
قيل يمنع الوطي الرد وقيل الرد مع الارش فالقول بالرد مجانا قول ثالث وكذا الجد
مع الاخ قيل يرث الجد وحده كل المال وقيل يقاسم الجد الاخ فالقول بحرمان
الجد قول ثالث وكالام في زوج وابوين او زوج وابوين قيل للام ثلث الاصل وقيل
للام ثلث ما يبقى بعد نصيب الزوج او الزوجة في المسئلتين فالقول بالتفريق بان
يقال للام ثلث الاصل في احدى الصورتين وثلث ما يبقى في الصورة الاخرى قول
ثالث وكالنية في الطهارة قيل تعتبر النية في جميع الطهارات وقيل تعتبر النية في
البعض فتعميم النفي بان يقال لا تعتبر النية في شيء من الطهارات قول ثالث ومنهم من فصل
واختاره صاحب الاحكام فقال ان القول الثالث ان كان رافعا لما اتفق عليه القولان
فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع وذلك كما في مسئلة وطي المشتري البكر فانه لما اتفق
الامة فيها على قولين وهما المنع من الرد والرد مع الارش فالقولان متفقان على
عدم الرد مجانا فالقول بالرد مجانا رافع لما اتفق عليه القولان فانها لا ترد مجانا على
القولين وكذلك في مسئلة الجد مع الاخ فانه اذا اتفقت الامة على قولين فيها وهما ان
الميراث كله للجد ومقاسمته مع الاخ فقد اتفق القولان على عدم حرمان الجد فالقولان
متفقان على انه يرث فالقول بحرمان الجد قول ثالث رافع للاجماع وان لم يكن القول الثالث

رافعا لما اتفق عليه القولان بل وافق القول الثالث كل واحد من القولين من وجه و
خالفه من وجه فهو جائز لانه حينئذ غير مخالف للاجماع وذلك كما في مسئلة فسخ النكاح
بالعيوب الخمسة التي هي الجنون والبرص والجذام في الزوجين والجب والعنة في الزوج
والقرن والرتق في الزوجة قيل ينفسخ النكاح في العيوب الخمسة وقيل لا ينفسخ بشيء منها
فالقول بالفسخ ببعض العيوب الخمسة دون بعض قول ثالث غير رافع للاجماع فانه
موافق لكل من القولين من وجه ومخالف له من وجه وكالتفصيل في الام بان يجعل للام
ثلث الاصل في احدى المسئلتين وثلث الباقي في المسئلة الاخرى فانه يوافق في كل صورة
مذهبا قال هؤلاء القائلون بالتفصيل القول الثالث الرافع لما اتفق القولان عليه
خالف الاجماع فامتنع اعتباره وغير القول الثالث لم يرفع ما اتفق القولان عليه و
انه وافق كل واحد من القولين فساغ اذ ليس فيه خرق الاجماع وهذا كما قيل لا يقتل مسلم
بذمي ولا يصح بيع الغائب وقيل يجوز قتل مسلم بذمي ويصح بيع الغائب فالقايل بجواز قتل
مسلم بذمي وعدم صحة بيع الغائب او بالعكس اي يصح بيع الغائب وعدم جواز قتل مسلم
بذمي ليس مخالفا للاجماع بل الاجماع وكان ذلك جائزا فان قيل لا قايل بالتفصيل احد كل
واحد من الفريقين قال بنفي التفصيل فالقول بالتفصيل خلاف الاجماع قلنا عدم القول بالتفصيل
لا يمنع القول بالتفصيل والا امتنع الاجتهاد في واقعة لم يسبق فيها قول فان نفي التفصيل
ليس صريحا ولا مستفادا من اطلاق النفي والاثبات والا امتنع القول بالتفصيل في مسئلة
بذمي وبيع الغائب احتج الجمهور على امتناع القول الثالث مطلقا بانه ان كان القول الثالث
عن غير دليل امتنع اعتباره وان كان عن دليل لزم منه تخطية الامة بسبب الجهل بذلك
الدليل وهو محال ولان انحصار الامة في الاختلاف في قولين اجماع حجة المعنى على المنع من احداث
قول الثالث لان كل طائفة توجب الاخذ بقولها او بقول مخالفها وتحرم الاخذ بغير ذلك ولقائل
ان يقول على الاول انا نلتزم من ذلك تخطية الامة لو كان الحكم في المسئلة معينا وليس كذلك
وعلى الثاني ان الخصم انما يسلم ايجاب كل واحد من الطائفتين الاخذ بقولها او بقول مخالفها
بعد ان لا يكون لاجتهاد الغير مدخل فاما القول الثالث احتج المخالف اي القائل بجواز
احداث قول ثالث بان اختلاف الامة على قولين دليل تسويغهم الاجتهاد في المسئلة
والقول الثالث عن اجتهاد فكان جائزا ولان الصحابة لما اجمعوا في مسئلة من المسائل
على الاستدلال بدليلين ساغ للتابعي الاستدلال بدليل ثالث فكذا قول ثالث على انه
دليل جواز احداث قول ثالث وقوع القول الثالث من غير انكار من الامة فان الصحابة رضي
اختلفوا



اختلفوا في مسئلة زوج وابوين وزوجة وابوين فقال ابن عباس للام ثلث الاصل بعد
فرض الزوج او الزوجة وقال الباقون للام ثلث الباقي بعد فرض الزوج او الزوجة
وقد احدث التابعون قولا ثالثا فان ابن سيرين قايل بثلث الاصل في زوج وابوين
وبثلث الباقي في الزوجة والابوين وتابعي آخر بالعكس ولا نكير عليه من الصحابة وغيرهم
وكذلك الصحابة اختلفوا في مسئلة انت علي حرام على ستة اقوال واحدث مسروق
وهو تابعي قولا سابعا وهو انه لا يتعلق بقوله حكم اجيب بان تسويغ الاجتهاد من
غيرهم ممنوع وان الاستدلال بالدليل الثالث هو كما اشار اليه الامة ولا ابطال لخلاف
القول الثالث فانه مبطل لحكم محقق فافترقا اي الاستدلال بدليل ثالث واحداث قول
ثالث والقول الثالث في الصور المذكورة مردود غير مقبول في عدم نقل الانكار في بعضه
والمفصل ان يحسب انه لم ينكر احد لانه من قبيل العيوب الخمسة التي يكون القول الثالث
فيها غير رافع للاجماع قوله مسئلة الاكثرون ان اهل عصر اذا استدلوا بدليل
او اولوا تاويلا فلمن بعدهم احداث تاويل او دليل لم يصرحوا ولو نصوا على ابطاله لانه
قول عن اجتهاد غير مصادم للاجماع فجاز ولانه لو امتنع لانكر لما وقع ولم يزل المتاخرون
يستخرجون الادلة والتاويلات المغايرة لما تقدم منها ولا نكير قالوا اتباع لغير سبيل
المؤمنين قلنا معناه لما اتفقوا عليه لا لما لم يتعرضوا له والا امتنع الاجتهاد فيما لم
يتعرض الاجماع له بنفي او اثبات قالوا يامرون بالمعروف فعلم واذا لم يامروا بالثاني لم يكن
معروفا فكان منكرا قلنا معارض بقوله وينهون عن المنكر فوجب النهي ولم ينهوا عن المنكر
فوجب النهي ولم ينهوا فلم يكن منكرا قالوا ذهبوا عنه فلو كان صوابا لكان ذهابهم عنه خطا
قلنا استغنوا عنه بدليلهم او تاويلهم فلم يكن خطا ص مسئلة ذهب الاكثرون الى ان
اهل العصر اذا استدلوا في مسئلة بدليل او تاولوا تاويلا يجوز لمن بعدهم احداث
تاويل آخر ودليل لم يصرحوا على ابطال ذلك الدليل وذلك التاويل ومنعه الاقلون
حجة الاكثرين ان احداثه قول عن اجتهاد غير خارق للاجماع فجاز كما لو سبقه تاويل
او دليل آخر ولانه لو امتنع احداث دليل آخر لانكر لما وقع واللازم باطل فان الناس في كل
عصر لم يزالوا يستخرجون ادلة وتاويلات مغايرة لادلة من تقدمهم وتاويلاته ولم ينكر
عليهم احد فكان ذلك اجماعا الاقلون قالوا احداث تاويل آخر ودليل آخر اتباع لغير سبيل
المؤمنين فان الدليل الآخر والتاويل الآخر ليس هو سبيلهم اجاب المصنف بان معناه الوعيد
على اتباع غير سبيلهم فيما اتفقوا عليه من نفي او اثبات لا لما لم يتعرضوا له بنفي او اثبات

قالوا قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف دل على انهم يامرون بكل
معروف لانه ذكر المعروف معرفا باللام المستغرقة فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر او
التاويل الآخر معروفا لامروا به فلما لم يامروا به لم يكن معروفا وكان منكرا اجاب المصنف
بانه معارض بقوله تعالى وينهون عن المنكر فانه يقتضي كونهم ناهين عن كل منكر لانه
ذكر المنكر معرفا باللام الاستغراقية فيكون عاما فلو كان الدليل الآخر او التاويل الآخر
منكرا لنهوا عنه فلما لم ينهوا عنه لم يكن منكرا فكان معروفا قالوا لو ذهب الامة عن الدليل
الآخر او التاويل الآخر فلا يكون ذهابهم خطا لقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الخطا فلو كان
التاويل الآخر او الدليل الآخر صحيحا لكان ذهابهم عنه خطا واللازم باطل اجاب
المصنف بان ذهابهم عن التاويل الآخر او الدليل الآخر مع صحته انما يكون خطا لو كلفوا
عنه بدليلهم وتاويلهم واللازم باطل فانهم استغنوا عنه بدليلهم وتاويلهم فلم يكن ذهابهم
خطا مع صحته قوله مسئلة اتفاق العصر الثاني على احد قولي العصر الاول
وقد استقر خلافهم جائز وحجة ومنعه الصيرفي والاشعري واحمد والغزالي والجويني
لنا لو لم يكن حجة لزم تخطئة الامة الاحياء في اجماعهم قالوا اجمع الاولون على جواز الاخذ
بكل من القولين والثاني مانع عن المصير الى احدهما فامتنع سمعا والا يلزم تخطئة الاجماع
الاول لاستحالة كون الحق في احدهما وتركهم معا قلنا الاجماع ممنوع فان احد القولين خطا
لقوله اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فاجران ولا اجماع على خطاء سلمناه
لكن بشرط عدم اجماع لاحق وان سلم فالاول اجماع على احدهما والثاني يوافق لمقتضاه
فلا يمتنع ثم هو واقع في قضية دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وامامة ابي بكر وقتال
مانعي الزكوة بعد اختلافهم واتفاق التابعين على منع بيع ام الولد بعد اختلاف
الصحابة وفي الصحيح كان عثمن ينهى عن المتعة وقال البغوي ثم حصل الاجماع ه
اذا اختلف اهل عصر من الاعصار في مسئلة من المسائل على قولين ولم يستقر خلافهم في
ذلك ثم لم يوجد له نكير فاتفاق اهل العصر الثاني على احدهما جائز وحجة ومنع جوازه
الصيرفي من اصحاب الشافعي والاشعري واحمد والغزالي والجويني امام الحرمين واختار
المصنف الاول واحتج عليه بانه لو لم يكن اتفاق العصر الثاني على احد القولين حجة لزم تخطئة
الامة الاحياء في اجماعهم واللازم باطل فان الادلة السمعية دلت على عصمة الامة عن الخطاء
بيان الملازمة انه لو لم يكن حجة لم يجب اتباعهم فيجب ان لا يكون حقا والا وجب اتباعه للمانعين
قالوا ان الامة اذا اختلفت على القولين ولم يستقر خلافهم في ذلك بعد تمام النظر والاجتهاد
فقد



فقد اجمعوا على جواز الاخذ بكل واحد من القولين باجتهاد او تقليد وهم معصومون عن
الخطاء فيما اجمعوا عليه لما سبق فلو اجمع من بعدهم على احد القولين فالاجماع الثاني
مانع للمجتهد عن المصير الى احد القولين وهو القول الذي انعقد الاجماع الثاني على
خلافه فامتنع الاجماع الثاني سمعا لانه لو لم يمتنع الاجماع الثاني لزم ان المجتهد في العصر
الاول اجمعوا على جواز الاخذ به فيلزم تخطئة اهل الاجماع الاول فيما ذهبوا اليه
لاستحالة كون الحق في جواز الاخذ بكل القولين والمنع عن الاخذ به معا فلا بد ان
يكون احد الامرين خطا ويلزم تخطئة احد الاجماعين القاطعين وهو محال فثبت ان
اجماع من بعدهم على احد القولين يفضي الى امر ممتنع فكان ممتنعا لكن ليس هذا
الامتناع عقليا بل سمعيا اجاب المصنف بان اجماع اهل العصر الاول على
جواز الاخذ بكل واحد من القولين ممنوع فان احد القولين خطا لقوله صلى الله عليه وسلم
اذا اجتهد الحاكم فاخطا فله اجر وان اصاب فاجران ولا اجماع الامة على تجويز
الاخذ خطا سلمنا اجماعهم على ذلك لكن اجماعهم على تجويز الاخذ بكل من القولين
مشروط بعدم اجماع لاحق على احدهما وان سلم ان اجماعهم على ذلك غير مشروط
بعدم اجماع لاحق فالاجماع الاول اجماع على جواز الاخذ باحدهما والاجماع الثاني
موافق لمقتضى الاجماع الاول على جواز الاخذ به لا انه مخالف لاجماعهم وما يكون
موافقا للاجماع الاول لا يكون ممتنعا سمعا سلمنا دلالة ما ذكرتموه على الامتناع
سمعا لكنه معارض بما يدل على جوازه وبيان الجواز انه واقع في قضية دفن رسول الله
عليه السلام في بيت عائشة فان الصحابة اتفقوا على دفن رسول الله في بيت عائشة
بعد اختلافهم في مواضع دفنه واتفقوا على امامة ابي بكر بعد اختلافهم في اعيان من يكون
اماما واتفقوا على قتال مانعي الزكوة بعد اختلافهم في ذلك واتفاق التابعين على منع بيع
ام الولد بعد اختلاف الصحابة وكذلك اجماع التابعين على عدم جواز نكاح المتعة وهو
ان ينكح الزوج المراة الحرة فاذا انقضت بانت بعد اختلاف الصحابة على قولين
ذهب الاكثرون الى عدم جوازه والاقلون الى جوازه وفي الخبر الصحيح ان عثمن نهى عن المتعة
هكذا قال البغوي ثم صار عدم جوازه اجماعا باتفاق التابعين قوله مسئلة اتفاق
عصر بعد اختلافهم اجماع وحجة وبعد استقرار الخلاف من شرط انقراض العصر قطع بالجواز
ومن لم يشترط بين مجوز ومانع وهذه اظهر من التي قبلها لانه لا قول لغيرهم على خلافه ه
اتفاق اهل عصر صحابة او اهل اي عصر كان على حكم مسئلة بعد اختلافهم فيها وقبل استقرار

بلغ

خلافهم اجماع وحجة وبعد استقرار خلافهم لو اتفقوا فيه فمن شرط انقراض العصر
في الاجماع قطع بجوازه ومن لم يشترط انقراض العصر في الاجماع اختلفوا فمنهم من جوزه
بشرط ان يكون مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد اذ لا دليل قاطع ومنهم
من منع ذلك مطلقا ولم يجوز اتفاقهم اجماعهم على احد الاقوال وهذه المسئلة كالمسئلة التي
قبلها اختلافا واحتجاجا واعتراضا وجوابا لكن يكون بعد الاتفاق اجماعا وحجة ههنا
لا قول لغيرهم على خلاف ما اتفقوا عليه حتى يلزم ان لا يكون اتفاقهم اتفاق كل الامة بخلاف
ثمة فان اهل العصر الثاني بعض الامة لان لغيرهم قولا على خلاف ما اتفقوا عليه قوله مسئلة
ثبوت الاجماع بخبر الواحد جائز وواقع كقول عبيدة السلماني ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر والاسفار بالصبح وتحريم الاخت في
عدة الاخت وهذا ظني يوجب العمل ويقدم على القياس لكونه يقيني الاصل وانكره
بعض فقهائنا والغزالي لنا ان نقل الخبر الظني يوجب العمل قطعا فنقل القطعي اولى قالوا
فيه اثبات اصل بظاهر من الاصول لا يثبت به وجوابه المنع ○ ثبوت الاجماع بخبر
الواحد جائز وواقع كما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم على شيء كاجتماعهم على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار
بالفجر وعلى تحريم نكاح الاخت في عدة الاخت والاجماع الثابت بخبر الواحد ظني
بمنزلة السنة المنقولة بالآحاد يوجب العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء
لكونه يقيني الاصل فان الاجماع حجة قطعية كقول الرسول صلى الله عليه وسلم ثم اذا نقل
الينا بخبر الواحد كان موجبا للعمل مقدما على القياس وكذا الاجماع المنقول بخبر الو
الواحد وانكر بعض اصحاب ابي حنيفة والغزالي كونه موجبا للعمل واحتج المصنف على
وجوب العمل به بان نقل الخبر الظني بطريق الآحاد موجب للعمل قطعا فنقل القطعي اي
الاجماع اذا كان منقولا بطريق الآحاد اولى بان يجب العمل به لان الاول بحسب الاصل وا
لنقل والاجماع ظني بحسب النقل قطعي بحسب الاصل المنكرون قالوا الاجماع المنقول الينا
بطريق الآحاد اصل من اصول الفقه فلو اثبتناه بخبر الواحد لزم اثبات اصل بظاهر واللازم
باطل لانه حجة قطعية يتوصل بها في المسائل العلمية والظاهر لا يفيد العلم بيان الملازمة ان
الدليل الذي ذكرتم وهو القياس على الخبر الواحد ظاهر ليس بقطعي اجاب المصنف عنه
بالمنع فان القياس الذي احتج به قطعي لانه قياس بطريق الاولى فلا يكون اثباته اصلا بالاصل
بالظاهر قوله جاحد حكم الاجماع القطعي كافر قال فخر الاسلام واما اجماع التابعين
فهو كالخبر

١٩١

فهو كالخبر المشهور والاجماع المسبوق بالخلاف كخبر الواحد الصحيح والنسخ جائز في جميع
ذلك بمثله والمختار في الاحكام ان حكمها ان كان كالعبادات الخمس والتوحيد والرسالة و
نحوها مما يدخل في مفهوم الاسلام كفر والا فلا ○ انكار حكم الاجماع القطعي كفر لان
انكار الاجماع القطعي يتضمن انكار سند قاطع وانكار السند القاطع يتضمن انكار
صدق الرسول عليه السلام الموجب للكفر وقال فخر الاسلام الاجماع كآية من الكتاب او حديث
متواتر في وجوب العلم والعمل به فيكفر جاحده في الاصل ثم هو على مراتب فاجماع
الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار
الاجماع مجتهدا فيه في السلف كان مختلفا فيه يعني ان الحكم اذا كان مختلفا فيه في عصر
ثم اتفق اهل عصر آخر بعدهم على احد القولين كان كالصحيح من الآحاد والنسخ في ذلك
اي اجماع من بعد الصحابة جائز باجماع مثله حتى اذا ثبت حكم باجماع عصر يجوز ان يجمع اهل عصر
على خلافه فينسخ به الاول ويجوز ذلك وان لم يتصل به التمكن من العمل عندنا وسيكون
ذلك ان يكون في عصرين او عصر واحد عنى به في جواز النسخ والمختار في الاحكام انما
هو التفصيل وهو ان اعتقاد وجوب حكم الاجماع اما ان يكون داخلا في مفهوم الاسلام
كالعبادات الخمس ووجوب اعتقاد التوحيد والرسالة او لا يكون كذلك كالحكم بحل
البيع وصحة الاجارة ونحوه فان كان الاول فجاحده كافر لزواله حقيقة الاسلام وان
كان الثاني فلا قوله مسئلة لا يصح التمسك بالاجماع فيما يتوقف صحته كوجود
الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة المعجزة للزوم الدور وما لا يتوقف وهو ديني فالا
جماع فيه حجة اتفاقا عقليا كالرؤية لا في جهة ونفي الشريك او شرعيا كوجوب العبادات
وهو دنيوي كتدبير الجيوش وترتيب امر الرعية فللقاضي فيه قولان والمختار انه
حجة لازمة لشمول الادلة الاجماع ○ ذكر هذه المسئلة في بيان ما يكون الاجماع حجة فيه وما
لا يكون والمجمع عليه لا يخلو اما ان يتوقف صحة الاجماع عليه اولا فان كان الاول فلا يصح
التمسك بالاجماع فيه وذلك كالاحتجاج على وجود الباري تعالى وصحة الرسالة ودلالة
ص المعجزة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للزوم الدور فان صحة الاجماع متوقفة على النصوص
الدالة على عصمة الامة عن الخطاء وصحة النصوص متوقفة على وجود الباري المرسل وكون
النبي محمد رسوله ودلالة المعجزة على صدقه فاذا توقف معرفة الباري ورسالة رسوله
ودلالة المعجزة على صدقه على صحة الاجماع لزم الدور وان كان الثاني وهو ما لا يتوقف
صحة الاجماع عليه ان كان من الامور الدينية فالاجماع فيه حجة بلا نزاع للمخالف قطعا

من غير خلاف عند القايلين بالاجماع وسواء كان ذلك الامر المتفق عليه عقليا كروية الباري تعالى
لا في جهة ونفي الشريك لله تعالى او شرعيا كوجوب العبادات كالصلوة والزكوة ونحوها
وان كان المجمع عليه من الامور الدنيوية كتدبير الجيوش وترتيب امور الرعية فللقاضي
عبد الجبار فيه قولان احدهما امتناع المخالفة والاخر جوازها وتابعه على كل واحد من القولين
جماعة والمختار انما هو المنع والمخالفة وانه حجة لانه لشمول ادلة الاجماع فانها عامة
فيما اجمعوا قوله ويشترك هذه الاصول الثلثة في السند والمتن فالنوع الاول
السند وهو الاخبار عن طريق المتن وفيه فصول فصل في حقيقة الخبر واقسامه
يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلايل المعنوية كاخبرتني عيناك وخبرنا الغراب
وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر ان المانوية تكذب وبالحقيقة على الصيغة والمعنى
النفسي لكنه بالصيغة اشبه للتبادر عند الاطلاق ۝ لما فرغ من المباحث المخصوصة
لكل واحد من الادلة الثلثة الكتاب والسنة فالاجماع شرع في المباحث المشتركة
بينها ويشترك الكتاب والسنة والاجماع في السند والمتن فهما نوعان فالنوع
الاول السند وهو الاخبار عن طريق المتن اي بيان ان كل واحد من الثلثة طريق
ثبوته اما التواتر او الاحاد وفي النوع الاول فصول فصل في حقيقة الخبر واقسامه
واسم الخبر يطلق بالمجاز على الاشارات الحالية والدلايل المعنوية كما في قولهم اخبرتني
عيناك بكذا وخبرنا الغراب بكذا ومنه قول الشاعر وكم لسواد الليل عندي من يد تخبر
ان المانوية تكذب وبالحقيقة يطلق على قول مخصوص ثم القول المخصوص يطلق على الصيغة
كقول القايل قام زيد وقعد عمرو وقد يطلق على المعنى النفسي المعبر عنه بالصيغة
والاشبه انه في اللغة حقيقة في الصيغة لتبادرها الى الفهم عند اطلاق لفظ الخبر
قوله ثم قيل لا يحد لكونه ضروريا لان كل احد يعلم وجوده وان الشي لا يكون
موجودا معدوما معا ومطلق الخبر جزء منه والعلم بالخاص علم به لتوقف العلم بالكل
على العلم بجزئه ولان كل احد يفرق بين الخبر وغيره وهو مستلزم لسبق تصوره ونقال
الاستدلال دليل عدم الضرورة اذ الضروري لا يحصل وجاب بان يكون العلم نظريا او
ضروريا قابل كما يستدل على ان العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري بان التصور طرفيه
كاف في الحكم بالنسبة بخلاف الاستدلال على حصوله ضرورة فانه مناف للضرورة ورد
بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصوره او تقدم تصوره لعدم استلزام العلم
الضروري بثبوت العلم بالتصور لكون التصور غير الثبوت واذا انفك تصور الخاص
عن ثبوته

عن ثبوته لم يلزم تصور مطلق الخبر منه ونقال ايضا لو كان المطلق جزءا لزم انحصار المطلق
في الاخص فلا يقبل مشتركا بين جزئياته فكان جزءا لخاص ليس من ضرورته اشتراكه الوجود
في الانواع او الاشخاص بل يوافقه حد الطبيعة التي عرضها انها كلية لحد ما اختصاص
الطبايع الخاصة وعلى الثاني بانه لا يلزم من التفرقة بين الامرين ضرورة تصورهما ضرورة
على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا وهو محدود ايضا فاختلفوا في حد اللفظ بنيه على
الوضع الذي لم يتبين له فلم يكن ضروريه وحده القاضي في المعتزلة في اخرين بالكلام الذي
يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل محمد ومسيلمة صادقان ويلزم الدور لان الصدق
هو الخبر المطلق والكذب ضده بانهما متقابلان فلا يجتمعان واللازم اما امتناع الخبر او
وجوده مع عدم صدق الحد وبخبره تعالى واجيب بانهما خبران في المعنى اذ يوصف
بهما الخبر الواحد من حيث هو خبر ورد بانه وان كان في معنى خبرين لكن فادته حكما لشخصين
لكن لا يمتنع وصفه بهما كما لا يمتنع في الاشخاص في قولك كل موجود ممكن حادث واجيب بانه كذب
لانه اضاف الخبر اليهما معا وهو لاحدهما وهذا حق ولكن لم يدخله الصدق وقوله كل اخبار
ان طابق فصدق والا فكذب ولا خلو عنهما والدور جواب عنه واجيب بان المحدود
جنس الخبر وهما يجتمعان فيه كالسواد والبياض في جنس اللون ورد بان اللازم صدق
الحد على الاحاد الشخصية والا لزم وجود الماهية بدون حدها والحق ان الواو وان
افادت الجمع لكن المراد للترديد بين القسمين تجوزا لكن يجب خلو الحد عن مثله وحده بما
دخله الصدق او الكذب ونقض بالاشكالين لانهما لتردد فهو منافي
للتعريف واجيب بان المراد قبوله لاحدهما وهو حاتم وحده بما يدخله الصدق
والكذب وبالعكس ونقض بالدور والترديد وحده ابو الحسين بالكلام المفيد بنفسه نسبة
والكلام عنده يصدق على الكلمة فاحترز بالمفيد نسبة عن المفرد وبنفسه عن مثل
قايم فانه وان افاد نسبة الى الضمير لكن بواسطة الموضوع ويرد مثل قم بانه يفيد بنفسه
نسبة القيام الى المامور اذ الطلب الى الامر ومثل النسب المقيد به كحيوان ناطق
ومثل ما احسن زيدا والمختار كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر
ذهنية كانت او خارجية فيدخل مثل طلبت القيام ويخرج الامر وغير الخبر انشاء
وتنبيه منه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء والحق ان مثل
بعت واشتريت وطلقت التي يقصد بها الوقوع انشاء لانه لا خارج لها ولا يقبل صدقا
ولا كذبا ولو كان خبرا لكان ماضيا ولما قبل التعليق ولانا نقطع بالفرق بينهما ولهذا اسال

وقولنا الكذب ... كلا كان ... مطلقا في ... ايضا
... ان ... الا ... ه

المطلوب جعنا عن قوله طلقتك الا نيات اختلفوا في تحديد الخبر فقال الجمهور لكونه ضروريا
لان كل احد يعلم انه موجود بالضرورة وان الشيء الواحد لا يكون موجودا معدوما وهما
خبران خاصان ومطلق الخبر جزء من معنى الخبر الخاص والعلم بالخبر الخاص موقوف
على العلم بالخبر المطلق لتوقف العلم بالكل على العلم بالجزء واذا كان الخبر الخاص ضروريا
يكون الخبر المطلق اولى ان يكون ضروريا ولان كل احد يعلم بالضرورة تفرقة بين الخبر وغيره
والاستفهام والامر والنهي ووجدان التفرقة بين الشيئين مستلزم لسبق تصورهما فو
جدانا التفرقة بين الخبر وغيره مستلزم لسبق تصور الخبر فيكون تصور الخبر ضروريا
وبعال لان الاستدلال على ان مطلق الخبر ضروري دليل على ضرورة الخبر اذ الضروري
لا يقبل النظر والاستدلال لان النظر وقبولهما لا يستلزم قبول الخبر لهما كما يستدل على ان
العلم بكون الكل اعظم من الجزء ضروري بان تصور طرفيه كاف في الحكم بالنسبة بخلاف
الاستدلال على حصول الخبر ضرورة فان ينافي ضرورة الخبر والحاصل انه يجوز ان يكون
الخبر ضروريا وضرورته نظرية والاستدلال على الثاني وقبوله لا ينافي ضرورته لا الاول
وعدم قبوله للاستدلال والحق ان الخبر اذا كان ضروريا يكون وصف الضروري لا انما
بنيان يحتاج الى تصور مع الملزوم يحصل الحكم بالنسبة بينهما بلا واسطة فلا يستدل
عليه نعم وقد يحتاج الى التنبيه وما ذكر على صورة الاستدلال تنبيه على ثبوت الوصف
له ورد الاول من الدليلين بانه لا يلزم من حصول العلم بالخبر الخاص تصور الخبر او تقدم تصوره
لان العلم الضروري بالخبر الخاص هو العلم الضروري بثبوت النسبة وهو مستلزم للعلم بالتصور
لكون التصور غير الثبوت واذا انفك تصور الخبر الخاص عن الخبر المطلق اعم من الخبر
الخاص فلو كان جزء من الخبر الخاص لكان الاعم منحصرا في الاخص وهو محال لانه يقتضي الاعم
لا بد وان يكون مشتركا بين جزئياته التي يحتمله فكان جزءا لانه لا معنى للاشتراك
الجزئيات الا كونه جزءا ومعناها بحيث ليس معنى كون الاعم مشتركا انه يوجد
في الانواع او الاشخاص التي هي اخص منه بل بمعنى يوافقه حد الطبيعة التي عرض لها انها كلية
لحدها لحقها الطبائع الخاصة واعترض على الثاني من الدليلين بانه لا يلزم من العلم الضروري
بالتفرقة بين الشيئين تصورهما بالضرورة على انه يلزم ان يكون الامر ضروريا حينئذ وليس كذلك
لان الامر محدود وما هو محدود لا يكون ضروريا وايضا فان حقائق انواع اللفظ مبنية
على الوضع والاصطلاح الذي يصح تبدله فلم يكن ضرورية وحد القاضي عبد الجبار المعتزلي
في العرب الخبر بالكلام الذي يدخله الصدق والكذب ونقض بمثل قول القائل محمد صلى الله
عليه وسلم

وسلم ومسيلمة صادقان في دعوى النبوة فانه لا يدخله الصدق لان كان مسيلمة صادقا ولا
الكذب والا كان محمد صلى الله عليه وسلم كذلك ولا يكون الحد منعكسا وبمثل قول القائل
الكاذب في جميع اخباره كل اخباري كاذب بان قوله هذا خبر ولا يدخله الصدق ولا
الكذب لانه ان صدق كذب لانه ان صدق يلزم ان يكون جميع اخباره كاذبا ومن جملة
اخباره هذا فيكون كذبا وان كذب كان جميع اخباره مع هذا الخبر كذبا لان الفرض انه
كاذب في جميع اخباره وصدق في قوله كل اخباري كاذب فيتناقض ولا يدخله الصدق
والكذب فيلزم عدم الانعكاس ونقض ايضا بلزوم الدور لان معرفة الصدق والكذب
متوقفة على معرفة الخبر لان الصدق هو الخبر المطابق والكذب ضده اي الخبر الغير المطابق
فتعريف الخبر بهما دور ونقض ايضا بان الصدق والكذب متقابلان فلا يجتمعان في
خبر واحد ويلزم من ذلك اما امتناع وجود الخبر مطلقا وهو محال واما وجود الخبر مع امتناع
اجتماع دخول الصدق والكذب فيه فيكون الخبر الذي هو المحدود متحققا مع عدم صدق
الحد فيلزم عدم الانعكاس ايضا ونقض ايضا بخبر الله تعالى فانه خبر لا يدخله الكذب فيلزم
عدم الانعكاس ايضا واجاب ابو هاشم عن الاول بان قول القائل محمد ومسيلمة صادقان
خبران في المعنى احدهما خبر بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم والآخر بصدق مسيلمة والخبران
لا يوصفان بالصدق والكذب وانما يوصف بالصدق والكذب الخبر الواحد وحينئذ هو خبر
ورد هذا الجواب بانه وان كان في معنى خبرين لافادته حكما واحدا الشخصين فهو غير مانع
من وصفه بالصدق والكذب كما لا يمنع في افادته حكما واحدا في اشخاص في قولك كل موجود
حادث حكم حادث واجاب عنه ابو عبد الله البصري بانه كذب لانه اضاف الخبر اي الصدق
اليهما معا والصدق لاحدهما وهذا الجواب حق ولكن لم يدخله الصدق فيلزم الاخلال من
هذا الوجه واما النقض بقول القائل الكاذب في جميع اخباره فالجواب عنه ان قوله كل اخباري
كاذب لا يخلو اما ان يكون مطابقا للمخبر عنه او غير مطابق لان طابق فصدق وان لم يطابق
فكذب ولا يخلو عنهما فلم يرتفع عنه الصدق والكذب واما النقض بلزوم الدور فلا جواب
عنه هكذا قاله المصنف تبعا لابن الحاجب وقد اجاب القاضي عبد الجبار عن لزوم الدور
بان الخبر معلوم لنا ضرورة وما ذكرنا لم نقصد به تعريف الخبر بل فصله وتمييزه عن غيره واذا لم
الصدق والكذب في الخبر ولا يكون دورا وهو غير صحيح فانه اذا كان تمييز الخبر عن غيره
انما يكون بالنظر الى الصدق والكذب فتفسير الصدق والكذب بالخبر يوجب توقف كل واحد
من الامرين في تمييزه عن غيره على الآخر وهو الدور وقال صاحب الاحكام لو قيل ان الصدق والكذب

واورد خللا في حد الخبر وميزاه عن غيره فلانسلم ان الصدق والكذب يفتقر في معرفته الى الخبر بل الصدق والكذب معلوم لنا بالضرورة لكان اولى وفيه نظر فان جعل الصدق ضروريا ماخوذا في تعريف الصدق والكذب وقيل في دفع الدور انه انما يلزم اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب المصطلحين وهما بالخبر المصطلح اما اذا عرفنا الخبر بالصدق والكذب اللغويين او المصطلحين ثم عرفنا الصدق والكذب بالخبر اللغوي لم يلزم الدور وهذا ضعيف لانه انما يصح ذلك اذا كان لكل من الصدق والكذب والخبر مفهومان لغوي واصطلاحي وليس كذلك لان مفهوما اللغوي بعينه مفهومه الاصطلاحي فلا يسقط الدور وقيل في الجواب عن لزوم الدور ان المعنى الذي علق به لفظ الخبر معلوم بالضرورة لكل احد غير معلوم من حيث علق به لفظ الخبر معرفة وهذا الوجه بالصدق والكذب فلا يلزم الدور والحاصل ان الخبر والصدق والكذب بعد لوازمها ضرورته مجهولة وجهة انها مدلولات لهذه الالفاظ فتعريفاتها لفظية لا حقيقية فلا يعبا فيها بتصور الدور واجيب عن النقض بانهما متقابلان فلا يجتمعان بان المحدود انما هو جنس الخبر والصدق والكذب يجتمعان فيه كالسواد والبياض المجتمعين في جنس اللون ورد بان الحد وان كان لجنس الخبر فلا بد ان صدق الحد على كل واحد من الاحاد الشخصية فلا يجتمع فيه الصدق والكذب قال المصنف والمحققون الواو وان افادت الجمع لكن المراد الترديد بين القسمين ونحوز الكن يجب حمل الحد على مثله من التجوزات وحد الخبر بما دخله الصدق او الكذب ونقض ... كالنبي ... ولئن ... الاشكالات الواردة على الحد الاول وبانه للترديد وهو منافي للتعريف واجيب بان المراد قبول الخبر لاحد هذين الامرين من غير تعيين وهو جازم لا تردد فيه وهو الماخوذ في التحديد وانما الترديد في اتصافه باحدهما بعينه وهو غير داخل في الحد والحاصل ان او يتعلق بمفهوم احدهما من حيث هو مشترك بين الامرين وهو محقق لا ترديد فيه والمفهوم احدهما من حيث هو معين مخصوص وهو غير محقق فيه ترديد والاول هو المعتبر في الحد دون الثاني وحد الخبر بما يدخله التصديق او التكذيب وقيل ما يدخله التصديق او التكذيب ونقض الحدان بالدور فانه تعريف للخبر بالتصديق والتكذيب الموقوف على الصدق والكذب الموقوف على معرفة الخبر والثاني منهما بالترديد وحد ابو الحسين البصري الخبر بانه الكلام المفيد بنفسه نسبة امر الى امر نفيا او اثباتا واحترز بقوله المفيد بنسبة عن المفرد المهمل والمشتق لا بالكلام فان الكلام عنده يصدق على الكلمة فانه حد الكلام بانه انتظام الحروف المسموعة المتميزة من غير اعتبار تقيد آخر فهذا صادق على الكلمة واحترز بقوله بنفسه عن مثل قائم من المشتقات فان قائم

واورد خللا في التعريف ... الخبر ... ضروريا ... الخبر ... التعريف

... والطلب ... والنسبة ... الحكم ... من الاحاد الشخصية

فان قائم في زيد قائم يفيد نسبة القيام الى ضمير زيد لكن لا بنفسه بل بواسطة الموضوع الذي هو زيد ويرد على طرده بهذا التعريف باب قم اي فعل الامر فانه كلام يفيد بنفسه نسبة لان قم يفيد بنفسه نسبة القيام الى المامور او نسبة الطلب الى الآمر ويرد ايضا مثل النسب التقييدية كحيوان ناطق فانه افاد بنفسه اثبات النطق للحيوان وليس بخبر وفيه نظر فان المركبات التقييدية لا تفيد نسبة لا بنفسها ولا بغيرها لكن يرد عليه ايضا نحو ما احسن زيدا وساير المركبات الانشائية ثم قال المصنف والمختار ان الخبر كلام محكوم فيه بنسبة خارجية اي ثابتة في نفس الامر ذهنية كانت او خارجية ونعني بالكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد فيخرج عنه الكلمة والمركب الاضافي والمركب التقييدي والمزجي فانه ليس شيء منها بكلام والمراد بالنسبة الخارجية الامر الخارج عن كلام النفس الثابت في نفس الامر الذي يتعلق به كلام النفس بالمطابقة واللامطابقة سواء كانت تلك النسبة الثابتة في نفس الامر ذهنية نحو طلب القيام او خارجية نحو زيد قائم فانه يدل على الحكم الموجود في النفس وهو اسناد الطلب الى المتكلم واسناد القيام الى زيد بالاثبات ويسمى هذا الحكم الكلام النفسي وهو متعلق بامر آخر من حيث المطابقة واللامطابقة ويسمى ذلك الامر النسبة الخارجية فيدخل في هذا التعريف نحو طلب القيام فانه قد حكم بنسبة لها خارجي وهو نسبة طلب القيام الى المتكلم في الزمان الماضي وهذه النسبة خارجة عن الحكم النفسي التي تعلق بها الحكم النفسي بالمطابقة واللامطابقة ويخرج الامر نحو قم فانه دال على الحكم النفسي وليس له متعلق خارجي وعن الخبر اي الكلام الذي هو غير الخبر يسمى انشاء وتنبيها والتنبيه الامر والنهي والاستفهام والتمني والترجي والقسم والنداء واختلفوا في ان الصيغ التي يقصد بها الوقوع اي الصيغ المستعملة في الشرع ليستحدث بها الاحكام مثل بعت واشتريت وطلقت انشاء او اخبار والحق انها انشاء لوجوه منها انها غير محكوم فيها بنسبة خارجية اذ لا خارج لها والكلام الذي لم يحكم فيه بنسبة خارجية انشاء ومنها انها لا تقبل صدقا ولا كذبا ولا يكون خبرا لان الخبر قابل للصدق والكذب فان قبول الصدق والكذب وان لم يصلح لان يكون معرفا للخبر لكنه يكون خاصة مساوية له ومنها انها لو كانت خبرا لكانت ماضيا لان صيغته صيغة الماضي واللازم باطل لانه لو كان ماضيا لم يقبل التعليق لان التعليق هو توقف حصول الشيء الموجود على حصول غيره في الوجود وما دخل في الوجود لا يمكن توقف حصوله في الوجود على حصول غيره ومنها انه لو كان خبرا لم يقطع بالفرق بينه وبين غيره والاخبار في كونهما خبرين

واللازم باطل فانا نقطع بالفرق بين طلقت اذا قصد به وقوع الطلاق وطلقت اذا
قصد به الاخبار والذي يدل على هذا الفرق لو قال الرجل للمطلقة الرجعية طلقتك يسأل
المطلق رجعيا عن قوله طلقتك ثانيا ما اردت بقولك انشاء الطلاق او الاخبار عن
الطلاق السابق ولولا الفرق لم يسأل قوله ينقسم وهو صادق وكاذب
لانه اما مطابق او غير مطابق قال الجاحظ وعار عنهما وزاد الاعتقاد وعدمه مع
المطابقة وعدمها وما ليس كذلك فهو الثالث احتج بقوله افترى على الله كذبا ام
به جنة والمراد الحصر فيهما والثاني ليس بكذب لتقدمه ولا صدق لعدم اعتقاد
صدقه فالاخبار حال الجنون عار عنهما ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا
لانه غير ممدوح ولا كاذبا للمطابقة وليس الكذب عدم المطابقة والا لزم الكذب في العام
المخصوص والمطلق المقيد لانه لو اخبر معتقدا للمطابقة ولم يكن لم يكن كاذبا والا لزم
ولم صادقا لعدم المطابقة واجيب بان المراد افترى ام لم يفتر والخبر كاذب لم ليس
بخبر وان المجنون لا ينسب اليه لعدم صحة القصد والمدح والذم باعتبار المقاصد فان الامة
حاكمة بصدق المكذب في قوله محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع عدم اعتقاده ومكذبه له في
نفي الرسالة مع اعتقاده وتخصيص العموم وتقييد الاطلاق من المجاز وليس بكذب ومثله
اطلاق المشترك وارادة بعض محامله لما فرغ من تعريف الخبر شرع في تقسيم الخبر
ينقسم الى صادق وكاذب ولا واسطة بينهما عند الجمهور لان الخبر لا يخلو اما ان يكون
مطابقا او غير مطابق والاول هو الصادق والثاني هو الكاذب قال الجاحظ الخبر
ينقسم ثلاثة اقسام صادق وكاذب وعار عن الصدق والكذب وذلك لان الخبر اما
مطابق وغير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون معه اعتقاد المطابقة اولا والثاني
وهو الذي لا يكون معه اعتقاد المطابقة اما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا وان كان
غير مطابق فاما ان يكون معه اعتقاد اللامطابقة اولا والثاني اما ان يكون معه اعتقاد
المطابقة اولا فهذه ستة اقسام والاول منها وهو الخبر المطابق مع اعتقاد المطابقة صادق
والرابع هو الخبر الغير المطابق مع اعتقاد اللامطابقة كذب والاربعة الباقية ليس بصدق و
الكذب وهو الثالث احتج الجاحظ بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة ووجه التمسك
انه لما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن نبوته نفسه حصر الكفار دعواه النبوة في الافتراء
اي الكذب والاخبار به جنة على طريق منع الخلو والثاني اي اخباره به جنة ليس بكذب لانهم
جعلوه قسيما للكذب مقابلا له فوله التقسيم لتقديم الكذب على الثاني على سبيل المقابلة
ولا صدق لعدم اعتقادهم صدقه فثبت قسم اخر لا يكون صدقا ولا كذبا فالاخبار حال الجنون
عاد

١٩٥

عار عن الصدق والكذب ولان من اخبر خبرا مطابقا غير معتقد لم يكن صادقا لانه غير ممدوح فان
من اخبر بان زيدا عالم على اعتقاد انه ليس بعالم وكان زيد عالما فان المخبر لا يوصف بكونه
صادقا ولا يستحق المدح على ذلك وان كان خبره مطابقا ولا كاذبا لانه مطابق وايضا
ليس الكذب هو عدم مطابقة الخبر للمخبر لانه لو كان الكذب عدم المطابقة لزم الكذب في العام
المخصوص والمطلق المقيد واللازم باطل فان العام المخصوص والمطلق المقيد كثير في كلام الله صح
والكذب في كلام الله محال بيان الملازمة ان العام المخصوص والمطلق المقيد غير مطابق للمخبر
ولانه لو اخبر مخبر معتقدا للمطابقة ولم يكن مطابقا لم يكن كاذبا فانه لو اخبر مخبر ان زيدا
في الدار على اعتقاد انه فيها ولم يكن فيها لا يوصف المخبر بكونه كاذبا ولا يستحق الذم على
ذلك ولا يوصف بانه صادق لعدم مطابقة الخبر للمخبر واجيب عن الاية بان المراد
افترى في هذا الاخبار ام لم يفتر بل به جنون وكلام المجنون ليس افتراء سواء قصد به
الافتراء او لم يقصد لان المجنون فانه يستلزم عدم خبره كلا انه لا قصد له يعتد به
ولا شعور فلا يكون كلامه خبرا فيكون مرادهم الحصر في كونه خبرا كاذبا او ليس بخبر فان
المجنون لا ينسب اليه خبر لعدم صحة القصد كالنائم والساهي اذا صدرت منه صيغة
الخبر وانه لا يكون خبرا وعن الوجهين الاخيرين بانا لا نسلم ان من اخبر عن كون زيد عالما
على اعتقاد انه ليس بعالم وهو عالم لا يكون صادقا وان كان لا يستحق المدح على الصدق وكذلك
لا نسلم ان من اخبر بان زيدا في الدار على اعتقاد كونه فيها ولم يكن فيها انه ليس كاذبا وان كان
لا يستحق الذم على كذبه لان المدح والذم ليس على نفس الصدق والكذب بل المدح والذم
تابعان للمقاصد فالصدق مع قصده والكذب مع قصده يستتبعان المدح والذم
ولهذا فان الامة حاكمة بان الكافر الذي علم منه انه كذب برسول الله صلى الله عليه وسلم صادق
باخباره بنبوة محمد لما كان خبره مطابقا للمخبر مع اعتقاده انه ليس بنبي ومكذبه له اي حاكمة
بكذبه في نفي الرسالة اي مع اخباره انه ليس برسول مع عدم اعتقاده لما كان خبره
غير مطابق للمخبر واما تخصيص العموم وتقييد الاطلاق فانما لم يكن كذبا لانه من المجاز وصرف
اللفظ من مفهومه الحقيقي الى مفهوم المجازي ليس بكذب ومثله اطلاق المشترك وارادة
بعض محامله كما لو قال رأيت عينا واراد به العين الجارية دون الباصرة فانه لا يعد كاذبا
وكذلك من اخبر بلفظ هو حقيقة في شيء ومجاز في غيره واراد به جهة المجاز دون الحقيقة لا
يعد كاذبا كما لو قال رأيت اسدا واراد به الرجل الشجاع قوله ينقسم الى اخر
الخبر منه معلوم الصدق ومعلوم الكذب ومالا يعلم واحد منهما فالاول اما علمت مطابقته

ضرورة اما بنفسه كخبر التواتر او بغيره كخبر من وافق ضروريا او نظرا كخبر الله تعالى ور
سوله صلى الله عليه وسلم وخبر الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله تعالى او رسوله او الاجماع صدقه
وخبر من وافق خبره خبر الصادق والثاني ما خالف معلوم الصدق والثالث منه مظنون
الصدق كخبر من اشتهر بالعدالة ومظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب ومشكوك كخبر المجهول
وقول القائل كل خبرلي يعلم صدقه كذب قطعا والا لنصب الله دليلا كخبر المتحدي بالرسالة
غير محقق فانه متقابل بمثله في نقيضه على انه يلزم كذب كل شاهد وكفر كل مسلم لم يقم قاطع
بصدقهما والعادة هي القاطعة بكذب المتحدي اذا لم تقارنه المعجزة لا صرف العقل ٥
تقسيم آخر للخبر الخبر ينقسم الى خبر معلوم الصدق والى خبر معلوم الكذب والى خبر لا
يعلم واحد من صدقه وكذبه والاول وهو معلوم الصدق ما علم صدقه ضرورة او نظرا
او ما علم صدقه ضرورة اما بنفس الخبر اي بتكرره كخبر التواتر او بغير نفس الخبر كخبر
من وافق ضروريا ويعني بالموافق للضروري ما يكون متعلقه معلوما لكل احد من غير تكرر
ونظرا وما علم صدقه نظرا كخبر الله تعالى وخبر رسوله صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى وخبر اهل
الاجماع وخبر من ثبت بخبر الله تعالى او خبر رسوله عليه السلام او خبر الاجماع صدقه بان
اخبر الله او الرسول او اهل الاجماع انه صادق وخبر من وافق خبره خبر الصادق
وكخبر من وافق خبره دليل العقل فان كل احد منها علم صدقه بالنظر والاستدلال والثاني
وهو معلوم الكذب هو ما خالف معلوم الصدق باحد الاعتبارات المذكورة بان يكون
مخالفا لضرورة العقل او نظره او الحس او اخبار التواتر او النص القاطع او مخالفا
للاجماع القاطع والثالث وهو ما لا يعلم واحد منهما منه ما هو مظنون الصدق كخبر
من اشتهر بالعدالة لرجحان صدقه على كذبه وما هو مظنون الكذب كخبر المشهور بالكذب
لرجحان كذبه وما هو مشكوك صدقه وكذبه كخبر مجهول الحال وقول القائل كل خبر لم يعلم
صدقه كذب قطعا والا نصب عليه المعجزة واذا كان كذبا لم ينصب فقوله غير محقق قوله
قول القائل غير محقق لانه متقابل اي معارض بمثله في نقيضه بان يقال لو كان كذبا لما
اخلاه الله تعالى عن نصب دليل كاشف عن كذبه على انه يلزم ما ذكره ان يقطع بكذب كل
شاهد وكفر كل مسلم لم يقم دليل قاطع على صدقهما والمتحدي بالرسالة اذا لم يظهر المعجزة
الدالة على صدقه انما يقطع بكذبه لا لاجل عدم نصب دليل على صدقه بل لاجل العادة
فان العادة هي القاطعة بكذب مدعي الرسالة اذا لم يعلم بمقارنته المعجزة لا صرف العقل
بخلاف الاخبار عن الامور المعتادة فان العادة لا تقضي بكذبه من غير صارف عقلي قوله



وينقسم الى متواتر واحاد فصل في المتواتر المتواتر لغة تتابع اشياء بينها مهلة
وفي الاصول خبر جماعة مفيد للعلم بنفسه والجماعة فصل عن خبر الواحد والمفيد
للعلم عن خبر جماعة لا يفيد بنفسه عما افاده بغيره كالخبر المعلوم صدقه بالقرائن او موافقة
دليل عقلي او غير ذلك ٥ تقسيم آخر للخبر الخبر ينقسم الى متواتر وآحاد ولما كان النظر
في كل واحد من هذين القسمين هو المقصود الاعظم من هذا النوع وجب التعرض لمباحث كل
منهما وابتداء بالمتواتر والتواتر لغة تتابع اشياء واحدا بعد واحد بينها مهلة قال الله تعالى
ثم ارسلنا رسلنا تترى اي رسولا بعد رسول بفترة بينهما وفي اصطلاح الاصول المتواتر
خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بصدقه كالخبر كالجنس للمتواتر وباضافته الى جماعة خرج عنه
خبر الواحد وبقوله مفيد العلم خرج عنه خبر جماعة لا يفيد العلم بل الظن وبقوله بنفسه
خرج عنه خبر جماعة افاد العلم لغيره كالخبر الذي علم صدق المخبرين فيه بسبب القرائن
الزائدة على ما لا ينفك عن المتواتر عادة وغيرها والقرائن التي لا تنفك عن المتواتر الشرائط
المعتبرة في المتواتر كما سيأتي والقرائن الزائدة المفيدة للعلم قد تكون عادية كالقرائن
التي تكون على من يخبر عن موت والده من شق الجيوب والتفجع وقد تكون عقلية كخبر
جماعة تقتضي البديهة او الاستدلال صدقه وقد تكون حسية كالقرائن التي تكون على
من يخبر عن عطشه قوله مسألة العقلاء على ان خبر التواتر بشرطه مفيد
للعلم بصدقه لانا نجد علما ضروريا بالبلاد النائية والامم الماضية والملوك والانبياء
بمجرد الاخبار كما نجد العلم بالمحسوسات ومنكر ذلك مباهت وما يورد البراهمة وا
السمنية تشكيك في الضروري فلا يسمع قالوا اجتماع الخلق الكثير مع تباين اهوائهم
وآرائهم واغراضهم على خبر ممتنع كما يمتنع على حب طعام واحد ولو سلم فكل واحد يمكن
كذبه لو انفرد والجملة مركبة منه فامكنها فاستحال العلم على انه يلزم تناقض المعلومين
بتعارض التواترين وبين المحسوسات والبديهيات لان الضروري لا يختلف والمخالف لنا
كم فان الضروري لا يخالفنا وجوده فانا قد علمنا وقوعه ولا يلزم من تساوي الآحاد
ثبوته للجملة فان المعلوم الواحد متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية والواحد جزء العشرة
وليست العشرة جزءا منها وكل لبنة جزء من الدار وليست الدار جزءا منها وفرض اجتماع
تواترين محال واخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر لحصول العلم وليس بديهيا
لتساوي المحسوس والبديهي بل عادي فيجوز تفاوته عندنا في سرعة الحصول مع انه
علم واما مخالفتكم فعناد والا كان خلافا للسوفسطائية لكم في المحسوس قادحا والجواب

ينقسم ... الكلية ... فضلا ... الاصل
... الافضل ... الاسلام ... ضده
... المحسوس ...

و وجه

واحد ه/ اتفق العقلا على ان خبر التواتر بشرطه مفيد للعلم بصدقه لانا نجد علما
ضروريا بالبلاد النائية والامم الماضية والقرون الخالية والملوك والانبيا والائمة
والفضلا المشاهير والوقائع الحادثة بين السلف الماضين بمجرد الاخبار كما نجد العلم با
لمحسوسات عند ادراكنا لها بالحواس وما توردة البراهمة والسمنية من قولهم لا علم في
غير المحسوسات تشكيك في الضروري فلا يسمع فاسود سقطت بكلامهم وظهرت محاجتهم
قالوا ما ذكرتموه يمنع اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على الاخبار بخبر واحد وذلك غير مسلم
فان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير مع تباين امزجتهم وآرائهم واغراضهم على خبر واحد
ممتنع عادة كما يمتنع اجتماع اهل بلدة من البلاد على حب طعام واحد معين ولو سلم امكان
اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على خبر واحد فكل واحد منهم يمكن ان يكون كاذبا في خبره
لو انفرد والجملة مركبة من كل واحد فامكن لها ما امكن لكل واحد فخبر الجملة امكن كذبه فاستحال
العلم على انه يلزم منه تناقض المعلومين فانه لو جاز ان يخبر جماعة بما يفيد العلم
لجاز على مثلهم في الكمية والكيفية الخبر بنقيض خبرهم كما لو اخبر الاولون فان زيدا
كان في وقت كذا ميتا ونقل آخرون حياته في ذلك الوقت بعينه فان حصل العلم بخبرين
لزم اجتماع العلم الضروري بموته وحياته في وقت واحد بعينه فيلزم تناقض المعلومين
وان حصل العلم باحد الخبرين دون الآخر فلا اولوية مع فرض تساوي المخبرين في الكمية
والكيفية فكان باطلا ولانه لو حصل العلم بخبر الجماعة الكثيرة لحصل العلم بنقل اهل
الكتابين اليهود والنصارى عن موسى وعيسى ما يفيد انتفاء الاسلام من الامور المكذبة لرسالة
نبينا صلى الله عليه وسلم التي دلت المعجزات القاطعة على صدقه فيها ولانه لو حصل العلم
الضروري بخبر التواتر لما فرقنا ضرورة بين التواتر وبين المحسوسات والبديهيات
في الجلاء لان الضروري لا يختلف لكن وجدنا فرقا وتفاوتا بين علمنا بما اخبر به اهل
التواتر من وجود بعض الملوك وعلمنا بانه لا واسطة بين النفي والاثبات واستحالة اجتماع
الضدين وان الجسم الواحد في آن واحد لا يكون في مكانين ولانه لو حصل العلم الضروري
بخبر التواتر لما خالفناكم فيه لان الضروري لا يخالف فيه العقلا والجواب عن الاول
انا علمنا وقوع العلم بخبر التواتر وذلك على امكان اجتماع الخلق الكثير والجم الغفير على
خبر الواحد وعن الثاني انه لا يلزم من ثبوت امر لاحاد جملة وامكانه لها ثبوته للجملة و
امكانه لها فان كل واحد من معلومات الله تعالى متناه ومعلوماته تعالى غير متناهية
والواحد جز العشرة وليست العشرة جز من العشرة وكذا الكل ليس جزءا من الافراد
و



وليستا للافراد من الافراد وعن الثالث ان فرض اجتماع تواتر من محال فانه فيهما
اخبر جمع مما يحصل منه العلم بالمخبر فسمع اخبار مثلهم في الكمية والكيفية وقرائن الاحوال
بما يناقض ذلك محال في العادة ان اخبار اهل الكتابين ليس على شرط التواتر ليحصل
به العلم وليس العلم يحصل من خبر كل جماعة ولا ان خبر كل جماعة تواتر وعن الخامسة
انه انما يلزم ذلك لو ادعينا ان ما يحصل من العلم بخبر التواتر من البديهيات وليس
كذلك فان العلم الحاصل بخبر التواتر ليس بديهيا ليساوي المحسوس او البديهي بل هو علم
عادي والعلم العادي يجوز قصوره عن البديهي في سرعة الحصول مع انه علم وعن
السادس انه لفقتكم عناد فحاصلها يرجع الى المكابرة والمجاحدة وذلك غير مقصود
في العادة من طول تشوق عليهم التواطي على الخطا ثم لو كان الخلاف مما يمنع من
كونه علما ضروريا لكان خلاف السوفسطائية لكم في حصول العلم بالحسيات قادحا
في كون العلم بالمحسوسات ضروريا وما هو جواب السمنية في خلاف السوفسطائية
في العلم بالحسيات يكون جوابا لنا في المتواترات قوله مسئلة الجمهور العلم
بالخبر التواتر ضروري وابو الحسين والكعبي نظري والغزالي ضروري بمعنى عدم الحاجة
الى الشعور بالواسطة حضورها في الذهن وليس ضروري بمعنى استغنائه
عنها اذ لا بد منها وتوقف المرتضى وصاحب الاحكام لنا لو كان نظريا لافتقر
الى توسط المقدمتين والقطع واقع مع انتفاء ذلك لما وقع لمن ليس من اهل النظر
كالصبي ولساغ الخلاف فيه عقلا كسائر النظريات ابو الحسين لو كان ضروريا
ما افتقر الى ترتيبه على علم آخر وقد افتقر لان العلم به تابع للعلم بان المخبر عنه
محسوس من جماعة لا داعي لهم الى الكذب وكلما كان كذلك فليس بكذب فيلزم
ان يكون صدقا قلنا نمنع احتياجه الى سبق علم بذلك بل نعلم به عند حصول
الخبر قالوا صورة الترتيب ممكنة قلنا مطرد في سائر الضروريات قالوا لو كان
ضروريا لعلم كونه ضروريا لعدم حصول العلم من غير شعور به قلنا معارض بمثله في
النظري والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم الشعور بوصفه ه اتفق الجمهور من الفقهاء
والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة على ان العلم الحاصل بخبر التواتر ضروري وقال ابو الحسين
البصري والكعبي انه نظري وقال الغزالي انه ضروري بمعنى انه لا يحتاج في حصوله الى
الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع حضور الواسطة في الذهن وليس بضروري
بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا القديم لا يكون محدثا والموجود لا يكون معدوما

فانه لابد فيه من حصول المقدمتين في النفس احداهما انهم لا مع كثرتهم واختلاف
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه
لا يتوقف على ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما
الى وتوقف الشريف المرتضى وصاحب الاحكام فيه وابدوا الدليل على ما ذهب اليه الجمهور
انه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين بين التواتر والعلم واللازم باطل با
بالضرورة فان القطع حاصل مع انتفاء توسيط المقدمتين ولانه لو كان نظريا لما
وقع العلم بخبر التواتر لمن ليس اهلية النظر والاستدلال كالصبيان واللازم باطل
ولانه لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه بين العقلاء كسائر النظريات قال ابو
الحسين لو كان العلم بخبر التواتر ضروريا لما افتقر الى ترتيب علوم يتوصل به
اليه لان المفتقر الى ترتيب علوم يتوصل به اليه هو النظري واللازم باطل فان
العلم الحاصل بخبر التواتر مفتقر الى العلم بان المخبر عنه من المحسوسات و
الى العلم بان المخبرين جمع عظيم لا داعي لهم الى تواطئهم على الكذب والى العلم بانه اذا
كان كذلك لم يكن كذبا والى العلم بانه اذا لم يكن كذبا يكون صادقا اجاب المصنف
عندنا بالمنع احتياج العلم بخبر التواتر الى سبق العلم بذلك المجموع بل نعلم هذه الامور
عند حصول العلم بصدق الخبر المانعون عن حصول العلم بخبر التواتر ضرورة قالوا لو
كان حصول العلم بخبر التواتر ضروريا لما امكن فيه صورة الترتيب لكنه سابق في كونه ضروريا
فان صورة الترتيب مطردة فيه بخلاف سائر الضروريات قالوا لو كان ضروريا لعلم كونه ضروريا
لان حصول علم للانسان وهو لا يشعر به محال فاذا كان العلم ضروريا وجب
ان يعلم كونه ضروريا وليس كذلك اجاب عنه بانه معارض بمثله بان يقال لو
كان نظريا لعلم كونه نظريا ثم قال والحق انه لا يلزم من الشعور بالعلم والشعور بوصفه
المعين نعم لو كان الوصف لازما للعلم بلا واسطة يلزم من الشعور بالعلم والشعور
بالوصف الجزم بثبوت الوصف له قوله مسئلة اتفقوا في التواتر على
شروط اما في المخبرين فان يبلغوا عددا يمتنع معه التواطؤ على الكذب مستندين
الى الحس مع تساوي الطرفين والواسطة وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين لا ظانين
وقيل لا حاجة اليه لجواز ان لا يفيدهم العلم واما في المستمعين فان لا يكونوا عالمين للعلم مع
عدمه من قبل لامتناع تحصيل الحاصل ومن زعم انه نظري شرط سبق العلم بذلك ومن
قال ضروري لم يشترط وضابط العلم لحصولها عنده حصول العلم بالخبر لا ان ضابط
حصول



حصول العلم به سبق حصول العلم بها واختلف في اقل العدد فقيل خمسة لان الاربعة
بينة تزكى وقيل اثنا عشر بعدد النقباء المبعوثين ليحصل العلم بخبرهم وقيل
عشرون لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون وقيل اربعون احرار الجمعة عند
قوم وسبعون لاختيار موسى والصحيح انه لا ينحصر في عدد فيضبط بما حصل العلم عنده
لانا قاطعون من غير علم بعدد خاص في متقدمنا ومتأخرنا والعادة تقطع السبيل
الى وجدانه فانه حاصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بالتدريج
والقوة البشرية لا تفي بمعرفة ذلك الحاصل مع عدم مناسبتها مضطرب فان
حصول العلم عند عدد منها ضرورة فقد يحصل للقوم دون قوم ولو كان
موجبا لما اختلف وهو واقع بسبب اختلاف القرائن المعرفة وقوة السماع والفهم
بها واختلاف الوقائع واختلف في شروط منها بناء على الامكان وعدم الانحصار
في عدد مع العدالة وقد شرطها فخر الاسلام لان الكفر عرضة الكذب في الاسلام
والعدالة ضابطان للصدق والتحقيق ولذلك جعل اجماعهم حجة قاطعة ولو وقع
بخبر الكفار لزم صدق النصارى في قتل المسيح والتثليث وقال في الشرط
ذلك نحن قاطعون بحصول العلم بدون ذلك فان اهل البلد وجامع اذا اخبروا
بواقعة حدثت لهم افاد العلم وهم محصورون وكذا اهل قسطنطينية اذا اخبروا
بقتل ملكهم مثلا والضابط في التواتر الكثرة المانعة من الكذب وخصوصية الاسلام
بالاسلام للادلة السمعية واحتجاج النصارى بكن باطل لعدم استواء الطرفين والوا
سط ومنها اشتراط الشيعة المعصوم فيهم دفعا للكذب ومنها اشتراط اليهود
اهل الذلة والمسكنة فيهم لامكان تواطؤ غيرهم على الكذب لعدم خوفهم من المواخذة
وهو باطل لحصول العلم باخبار الشرفاء والعظماء الكبير من غير محسوس بل قد
يكون حصوله اسرع لترفعهم عن الكذب ولا يمنع ان يعرف هذه سرعة حصول
العلم بما ان يكون شروطا وقال انفق القائلون لحصول العلم عن الخبر المتواتر
على شروط واختلفوا في شروط فاما الشروط المتفق عليها فمنها ما هو راجع
الى المخبرين ومنها ما هو راجع الى المستمعين اما ما يرجع الى المخبرين فان يبلغوا عددا
يمتنع معه تواطئهم على الكذب مستندين الى الحس لا الى دليل العقل مع تساوي طرفي
الخبر ووسطه في هذه الشروط لان خبر كل عصر مستقل بنفسه فكانت هذه الشروط
معتبرة فيه وشرط في الاحكام ان يكونوا عالمين بما اخبروا به لا ظانين وقيل لا حاجة

الى هذا الشرط لانه ان اريد علم جميعهم فباطل لانه قد لا يكون جميعهم عالمين بل
يكون بعضهم ظانين ومع هذا يحصل العلم وان اريد علم البعض فلا يحتاج الى تعرض
لان علم البعض لازم لما قيل من الشروط لان الاستناد الى الحس يوجب ان يكونوا بالمحسوس
عالمين به واما ما يرجع الى المستمعين فان يكون المستمع متاهلا لقبول العلم بما اخبر به
مع عدم علمه به قبل ذلك والا لكان تحصيلا للحاصل وهو ممتنع ومن زعم ان حصول
العلم بخبر التواتر نظري شرط سبق العلم بذلك المجموع على حصول العلم بخبر التواتر
ومن زعم انه ضروري لم يشترط سبق العلم بهذه بل بوجدان العلم عنده حاصل
عند خبر التواتر يحكم به فان طريق العلم له علم ان الخبر مشتمل على هذه الشروط
وان لم يحصل له العلم علم اخلالا لهذه الشروط او بعضها فضابط العلم لحصول هذه
الشروط عنده حصول العلم بخبر التواتر لا ان ضابط حصول العلم بخبر التواتر
سبق حصول العلم بهذه الشروط ثم اختلف هؤلاء في اقل عدد يحصل معه العلم
فقيل هو خمسة لا ازيد ولا دون ذلك كالاربعة بينة شرعية تزكى بالاجماع لتحصيل
غلبة الظن ولو كان العلم حاصلا بقول الاربعة لما كان كذلك وقيل اقله اثنا عشر
بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال تعالى وبعثنا منهم اثني عشر
نقيبا وانما خصهم بذلك ليحصل العلم بخبرهم وقيل اقله عشرون لقوله تعالى
ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وانما خصهم بذلك ليحصل العلم بما
يخبرون به وقيل اقله اربعون احد منهم عدد اهل الجمعة وقيل اقله سبعون
لاختيار موسى على ما قال تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم
بذلك ليحصل العلم بخبرهم معلوم لله غير معلوم لنا فانا قاطعون من غير علم بعدد خاص متقدما ولا
متاخرا فانا لا نجد من انفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا بوجود بصرة وواسط
وغير ذلك من المتواترات عنده ولو كلفنا ظنا بخبر واحد انفسنا معرفة ذلك عند
توارد المخبرين بامر من الامور نترقب الحالة التي يحصل علمنا فيها بعد شك لتطمئننا
بخبر واحد بعد واحد لم نجد اليه سبيلا عادة بل العادة منقطع السبيل الى وجدانه
فانه حصل بتزايد الظنون على تدريج خفي كما يحصل كمال العقل بعد نقصه بالتدريج
الخفي والقوة البشرية لا تفي بمعرفته وادراك الحاضر لعدد التواتر في مقدار يحصل معه
الفصلا فيها وتعارضها وعدم مناسبتها وملائمتها للمطلوب مضطربة فان حصول العلم عن
لا لازم عند عدد منها ضرورة فانه يمكن عند نقص حصول العلم به لقوم فقد لا يحصل العلم
به

لما يخبرون به والضابط الكثرة الا يحصى عدد ونظائرها
حصل العلم عنده والقلة عادة لحصول العلم بها صح



به لقوم اخر ولو كان في كل العدد هو موجبا للعلم ضابطا لحصوله لما اختلف والاختلاف واقع
بسبب الاختلاف في القرائن المعرفة المقترنة بالخبر وقوة سماع المستمع وفهمه وادراكه
للقرائن واختلاف الوقائع في عظمها وحقارتها واختلف في شروط منها اختلاف
مواطنهم وتباين اماكنهم اي تباعدها وان لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد وهذا ليس
بحق لانه قد يحصل العلم بخبر اهل بلد لقضية شاهدوها وقد شرط فخر الاسلام
ان يروي الخبر قوم لا يحصى عددهم ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم
وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون اخره كاوله واوله كاخره واوسطه كطرفيه
فقد اشار الى شروط بعضها متفق عليها وبعضها مختلف فيها فقوله لا يتوهم تواطؤهم
ويدوم هذا الحد يشير كل منهما الى شرط متفق عليه وقوله وذلك ان يرويه قوم
لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن الاحصاء والحصر لانه متى
كانوا محصورين كان لامكان التواطؤ مدخل في خبرهم عادة فشرط خروجهم عن الاحصاء
والحصر دفعا لذلك الامكان وقوله وتباين اماكنهم اي تباعدها يشير الى اشتراط ا
ختلاف بلدانهم واوطانهم ومحلاتهم لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ وقوله
وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما ذهب اليه قوم لان الاسلام و
العدالة ضابط الصدق والتحقيق والكفر والفسق عرضة الكذب والمجاز وقد
لهذا السبب جعل اجماع المسلمين العدول حجة قاطعة ولانه لو وقع العلم بتواتر
خبر الكفار للزم العلم بصدق النصارى فيما اخبروا به من قتل المسيح وصلبه وما
نقلوه عنه من كلمة التثليث وقال من لم يشترط ذلك هذا باطل لانا قاطعون بحصول
العلم بخبر التواتر بدون ذلك فان اهل بلد او جامع اذا اخبروا بواقعة حدثت لهم افاد
العلم وان كانوا محصورين كما لو اخبر اهل قسطنطينية بقتل ملكهم مثلا وا
لضابط في التواتر الكثرة المانعة من التواطؤ على الكذب وخصوصية الاجماع
بالاسلام للادلة السمعية دون العقلية واخبار النصارى باطل لم يتحقق فيه شرط
التواتر لعدم استواء الطرفين والواسطة فلا يكون خبرهم موجبا للعلم ومن الشروط
المختلف فيها اشتراط الشيعة وجود المعصوم في المخبرين دفعا لتواطؤهم على الكذب
وهذا ايضا باطل لما ذكر ومنها اشتراط اليهود في خبر التواتر ان يكون مشتملا على اخبار
اهل الذلة والمسكنة لانه اذا لم يكن فيهم مثل هؤلاء فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب
لعدم خوفهم من المواخذة بخلاف ما اذا كانوا اهل ذلة ومسكنة فان خوف مواخذتهم

بالكذب لمنعهم من الكذب وهو باطل لحصول العلم باخبار الشرط فا العظما الكبرين
عن محسوس بل قد يكون حصول العلم وخبرهم اشرع لترفعهم عن رذيلة الكذب
لشرفهم وقلة مبالات اهل الذلة والمسكنة بالكذب لخستهم وبالجملة لا يمتنع ان
يكون شيء من هذه الشروط اذا تحقق كان حصول العلم بخبر التواتر معه اسرع
من غيره اما ان يكون هذه شروطا ينتفي العلم بخبر التواتر عند انتفائه فلا
والله اعلم بالصواب تم المجلد الاول
من شرح بديع الساعاتي في
اصول الفقه للاصفهاني
بعون الله تعالى
وحسن توفيقه
في يوم الثلثا
السابع من
شهر شوال
سنة سبع عشر
وسبعماية

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı: Fatih
Yeni kayıt No:
Eski Kayıt No: 1347